

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE TOTALITARISME
OU LE MEURTRE DU LANGAGE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
MINH QUANG NGUYEN

JUIN 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT PROPOS ET REMERCIEMENTS

La leçon la plus importante que j'aurai retenue de l'écriture de ce mémoire et des réflexions préalables à son écriture est de ne jamais tenir les choses que nous aimons pour acquises. J'ai compris, avec la mise en forme de ce travail, que le trésor de la langue, qui nous permet de saisir le monde et d'entrer en rapport avec soi est quelque chose d'extrêmement fragile. La fragilité de la langue et la fragilité du monde m'apparaissent aujourd'hui évidentes et il me semble que de se responsabiliser par rapport à ces deux moments, auxquels nous devons tout ce que nous sommes et tout ce que nous pouvons devenir, est quelque chose d'essentiel.

L'amour que j'éprouve pour le monde, l'attachement que j'ai à l'égard de la langue et la fraternité que je ressens par rapport à l'humanité sont des sentiments qui m'apparaissent plus clairs que jamais après l'écriture de ce mémoire. Comprendre que le monde et le langage aient été tant menacés et qu'ils le sont encore me rappellera désormais, autant sur le plan théorique que pratique, qu'ils ne doivent pas jamais être tenus pour acquis.

Les totalitarismes du 20^e siècle ont fait des ravages au monde, au politique, à l'humanité et au langage. Et je ne crois pas, malheureusement, que les logiques totalitaires soient complètement étrangères à la civilisation occidentale du monde contemporain. C'est parce que nous sommes capables de telles monstruosité que je considère qu'il est nécessaire de parler de telles choses, si ce n'est que pour nous préparer à lutter contre la domination d'une logique froide, homogène et meurtrière. Les totalitarismes du 20^e siècle ont démontré que nos références les plus solides peuvent subitement nous être enlevées des mains pour laisser place à quelque chose de monstrueux.

C'est avec cette prise de conscience que je me suis juré de conserver autant que possible ces moments fragiles qui font de nous des êtres humains.

Je remercie vivement tous ceux qui m'ont permis de répondre à cet appel à l'aventure intellectuelle. D'abord, je voudrais exprimer ma plus profonde gratitude à l'égard de Jean Pichette (École des médias, UQAM), le directeur de ce mémoire, pour sa patience, son temps, son enseignement, ses encouragements, ses critiques parfois dures mais toujours justes et son soutien indéfectible. Sa présence m'a été essentielle pour la progression de ma démarche académique. La réalisation de ce mémoire n'aurait pas été possible sans sa disponibilité.

Je voudrais exprimer ma reconnaissance à Dario De Facendis (sociologie, UQAM), pour sa confiance, son enseignement, son accompagnement et son amitié depuis le tout début de ma démarche académique et intellectuelle. Sans lui, je ne me serais sans doute jamais engagé dans cette grande aventure.

Merci à Georges Leroux (philosophie, UQAM), Janick Auburger (histoire, UQAM) et au regretté Thierry Hentsch (science politique, UQAM) pour la création de la majeure histoire, culture et société à l'UQAM. Cette majeure m'a bien armé pour affronter les exigences de la maîtrise.

Merci à mes amis de longue date, aux membres de ma cohorte HCS, aux membres du collectif de rédaction du Temps des Cerises, aux membres fondateurs de notre maison d'édition et à mes collègues, avec qui j'entrevois encore de nombreux projets et d'innombrables échanges enrichissants.

Et finalement, merci à Elysia Torneria, ma compagne de vie qui m'a accompagné et supporté tout au long de ce travail. Je peux difficilement concevoir comment j'aurais pu compléter ce mémoire sans son amour et sans ses paroles édifiantes.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS	vii
RÉSUMÉ.....	viii
 OUVERTURE.....	 1
 CHAPITRE I: LE TOTALITARISME OU UNE DESCENTE AUX ENFERS ?	 10
1-1 : Sur la question du mal et sur celle du totalitarisme	10
1-2 : Sur la tension entre le mal radical et la banalité du mal dans l'œuvre d'Hannah Arendt, première partie : Le mal radical	12
1-3 : Sur la tension entre le mal radical et la banalité du mal dans l'œuvre d'Hannah Arendt, deuxième partie : la banalité du mal	21
1-4 : Sur la tension entre le mal radical et la banalité du mal dans l'œuvre d'Hannah Arendt, troisième partie : réconciliation ou construction idéaltypique négative de l'humanité.....	23
1-5 : Les conditions de possibilité à l'émergence des totalitarismes	25
1-6 : Penser les mouvements totalitaires du 20ème siècle : de l'idéologie au mouvement pour le mouvement.....	26
 CHAPITRE II: SUR L'HUMAIN ET SUR LE LANGAGE	 34
2-1 : Penser un contexte où le plein potentiel humain est encouragé : une ouverture sur ce qui n'apparaît plus.....	34
2-2 : Pluralité et humanité.....	36
2-3 : Le labeur	38
2-4 : Le travail	40
2-5 : L'action.....	41
2-6 : Les trois sphères d'activité : tension et réconciliation.....	41
2-7 : Les trois sphères d'activité comme condition vers le plein potentiel de l'humanité...	44
2-8 : La question topique : monde, espace public, espace privé	46
2-9 : Sur le monde et sur l'humanité.....	48
2-10 : Public et privé : lieux des activités de la Vita Activa	50
2-11 : La pensée, le calcul et la Vita Activa.....	55

2-12 : Contraste avec un mouvement qui nie l'humanité de l'homme	57
2-13 : Le langage comme ouverture au potentiel humain : médiation entre l'individu et le monde, entre l'individu et lui-même	59
2-14 : Expérience et pauvreté: langage, politique et lien social.....	63
2-15 : Le langage dans le rapport identité/altérité.....	66
2-16 : Nostalgie, mélancolie et espoir	68

CHAPITRE III: SUR LES LANGAGES TOTALITAIRES DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU 20^E SIÈCLE..... 69

3-1 : La Bête et le meurtre.....	69
3-2 : Tabula Rasa: réingénierie linguistique et sémantique	70
3-3 : L'aspect raciste de la logique nazie et les inflexions langagières qui s'ensuivent	75
3-4 : L'aspect militariste de la logique nazie et les inflexions langagières qui s'ensuivent..	77
3-5 : Le temps.....	78
3-6 : « La langue ne ment pas »	79
3-7 : Art totalitaire, langage artistique homogène et forclusion de l'autre	85
3-8 : Les langages totalitaires comme fermeture à la beauté et à l'amour du monde.....	90
3-9 : Sur la propagande	94
3-10 : Propagande et meurtre du langage.....	97
3-11 : Retour vers le monde contemporain	99

CHAPITRE IV: SUR LES LANGAGES OPERATIONNELS ET LE MONDE CONTEMPORAIN 100

4-1 : Le meurtre du langage comme processus à arrêter.....	100
4-2 : De la modernité à la postmodernité :Du déploiement de la parole au nom de la Raison et de la Liberté à la communication au nom de l'efficacité technique « anti-idéologique »	101
4-3 : Communication et libertés postmodernes.....	107
4-4 : Structure narrative postmoderne : du récit à l'anecdote	111
4-5 : Du langage opérationnel au langage vide : de la novlangue de Jaime Semprun aux « plastic words » d'Uwe Poerksen	113
4-6 : Des “plastic words” et de la mutation du langage	121

4-7 : Sur le langage publicitaire	122
4-8 : Des formes contemporaines de propagande et de comment elles influencent la mutation linguistique contemporaine	124
4-9 : Le storytelling comme forme de propagande en harmonie avec la structure narrative anecdotique.....	127
4-10 : Les experts et le discours creux	130
4-11 : Le visage de la Bête et la disparition des lucioles	132
FERMETURE	134
BIBLIOGRAPHIE	142

LISTE DES ABRÉVIATION

CC : Arendt, Hannah *La crise de la culture*, Gallimard, Saint-Armand, 380 p.

CHM : Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1994, 406 p.

EJ : Arendt, Hannah, *Eichmann à Jerusalem*, in, Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarismes*, suivi de *Eichmann à Jerualem*, Quarto Gallimard, Manchecourt, 2002, 1624 p.

LTl : Klemperer, Victor. *LTl, la langue du IIIe Reich*. Albin Michel, Paris, 2002, 373 p.

OT : Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, in, Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarismes*, suivi de *Eichmann à Jerualem*, Quarto Gallimard, Manchecourt, 2002, 1624 p.

THC : Arendt, Hannah, *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, 349 p.

RÉSUMÉ

Ce mémoire cherche à situer les conséquences de l'émergence de différentes formes de totalitarisme sur le langage. L'épistémologie et la méthode de travail qui sous-tendent ce travail théorique sont fortement inspirées de la pensée politique d'Hannah Arendt et de la sociologie dialectique de Michel Freitag. La réflexion théorique présentée dans ces pages montre d'abord, à partir d'une analyse arendtienne du totalitarisme, que ce dernier est caractérisé par une forme de domination totale sur la vie humaine et qu'il permet le déploiement de deux moments du mal : le mal radical et la banalité du mal. Le mal radical renvoie à l'idée de rendre la vie humaine superflue alors que la banalité du mal renvoie à l'absence de pensée. Nous verrons dès lors que le mal est une sortie de l'humanité par l'humain. Par la suite, nous ferons le lien entre le langage, l'humain et la pluralité humaine. Ce faisant, nous serons en mesure de penser le langage dans sa relation à l'être humain nous permettant ainsi de saisir conceptuellement ce que signifie l'humanité. Dans les troisième et quatrième chapitres, nous analyserons les modalités par lesquelles le langage se déploie dans les contextes totalitaires du 20^e siècle puis dans le contexte postmoderne.

L'hypothèse que nous soutenons dans ce mémoire est que toutes formes de totalitarisme, pour exercer une domination totale sur le corps social, doit perpétrer un crime que nous appelons le « meurtre du langage ». Les résultats de notre analyse sont multiples. Il est question d'un meurtre parce que le langage est quelque chose de vivant. Il est aussi question de meurtre parce qu'un langage humain permet au sujet d'entrer réflexivement en rapport avec le monde et avec lui-même, chose que la logique totalitaire veut annuler. L'ingénierie linguistique perpétrée par les totalitarismes viserait donc à annuler cette dimension du langage en orchestrant une refonte linguistique radicale. Cependant, le meurtre du langage n'est pas quelque chose de final, puisque contrairement à des formes de vies biologiques, le langage est une forme de vie qui ne peut que mourir si elle est oubliée des hommes. Dans ce sens, le meurtre du langage est un processus réversible. Et c'est parce que c'est réversible qu'il est important de saisir conceptuellement le *modus operandi* de ce crime.

MOTS CLEFS

TOTALITARISME-LANGAGE-HANNAH ARENDT-MICHEL FREITAG- NAZISME-
POSTMODERNITÉ-PROPAGANDE

*« Lorsque la vie publique a atteint un stade
où la pensée se transforme inéluctablement
en une marchandise et où le langage
n'est qu'un moyen de promouvoir cette marchandise,
la tentative de mettre à nu une telle dépravation
doit refuser d'obéir aux exigences linguistiques
et théoriques actuelles avant que leurs conséquences
historiques rendent
une telle tentative totalement impossible. »*

-Adorno et Horkheimer, Dialectique de la Raison

*« Ne pas entendre.
Ne pas voir.
Prononcer des mots propres, qui ne tachent pas. »
-François Emmanuel, La question humaine*

Ouverture

Notre civilisation pousse des hurlements de douleur qui font écho dans nos rues et nos ruelles, signalant des crises sur le plan humain et politique, mais ultimement, ces signaux de détresse sont ignorés. Ignorés parce qu'ils ne sont pas reconnus comme tels. Ignorés parce qu'ils n'apparaissent pas comme des signaux de détresse. Des symptômes de cette crise du vivre-ensemble se manifestent avec la pauvreté de la pensée politique de notre ère, avec la difficulté ambiante pour l'individu postmoderne de se concevoir comme un sujet historique ainsi qu'avec cette inhibition qui tend à prendre germe en réaction à toutes questions relevant du collectif, par crainte de réveiller le spectre du totalitarisme.

Intuitivement, nous ressentons la nécessité d'enquêter sur cette apathie généralisée à l'égard de quelque chose qui devrait nous tenir à cœur. Notre civilisation est et devrait toujours être, après tout, notre mère, notre amie et notre amoureuse. Et dans ce sens, si nous la considérons ainsi, il n'est que naturel de chercher l'origine de ces crises.

En cette aube du 21^e siècle, nous vivons dans une époque où les moyens techniques de communication se développent à grands pas. L'avènement de l'internet, des téléphones cellulaires et de multiples technologies facilite le contact entre les individus, peu importe la distance physique qui les sépare.

Certains voient en l'internet une « démocratisation du savoir » et, plus largement, un « outil de démocratisation de la société ». Après tout, l'internet est, en effet, un outil de recherche extrêmement puissant en plus de permettre à n'importe qui de publier n'importe quoi avec très peu de connaissances techniques et très peu de moyens financiers. Certains voient en ces avancées technologiques la création d'une nouvelle forme d'espace public.

Rappelons que de manière préalable à la Révolution française, de nouvelles formes d'espaces publics virent la lumière du jour : les salons littéraires. Un autre moment, qui fut aussi important à l'avènement de la Révolution, fut l'imprimerie, qui permit la diffusion de pamphlets, qui, nous pourrions le dire, fut une autre forme d'appropriation de l'espace public.¹

La création de ces espaces de dialogue ouvrit alors un espace de débats qui favorisa une conscience politique accrue. Ces espaces permirent l'émergence du doute à l'égard de la légitimité du pouvoir monarchique établi.

Dès lors, comment comprendre que dans le monde contemporain, la sensibilité politique citoyenne soit si peu développée malgré tous les moyens de communication mis à notre disposition? Comment se fait-il qu'avec ces possibilités techniques mises à notre disposition, la pensée critique et le doute soient si peu présents dans le dialogue public?

Qui parle de dialogue parle aussi de prise de parole, et la prise de parole renvoie nécessairement au langage. La manière d'appréhender le monde dans lequel nous vivons doit nécessairement passer par le langage. En même temps, nous devons aussi considérer que le langage et le monde sont dans une relation dialectique : les deux s'influencent et se transforment mutuellement dans un processus constant.

Ceci étant dit, le monde dans lequel nous vivons est celui d'un capitalisme qui tend à se globaliser. Il s'agit d'une nouvelle phase dans l'évolution du capitalisme. Ce mode organisationnel globalisant créé un langage qui lui est propre en inventant et en réinventant des mots qui ont tendance à limiter nos réflexions d'ordre sociopolitiques, contribuant ainsi à maintenir le statu quo. Il est facile d'oublier que le progrès social est quelque chose qui s'acquiert par les actions politiques des hommes, et que ces dernières ne peuvent pas avoir lieu sans une réflexion et un dialogue sur le monde. Une action politique n'aurait aucun sens, après tout, si personne n'était là pour la reconnaître comme telle.

Des mots utilisés régulièrement dans le monde contemporain entrent tranquillement dans nos esprits et changent ainsi le cours de l'histoire, affaiblissant les capacités sociales de concevoir un vivre-ensemble alternatif à la démocratie néo-libérale. Ces mots sont nombreux : *réingénierie*,

¹ Habermas. Jürgen, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Payot. Paris, 1997.

décideur, rationalisation, privatisation, village global, etc. D'autres de ces mots précèdent la globalisation, mais sont maintenant chargés d'un sens nouveau : *idéologie, progrès, développement, modernisation, etc.*

L'usage de ces mots rend d'autant plus difficile une réflexion autonome à l'égard du mode organisationnel du monde contemporain. Le mécanisme dont il est question ici est sensiblement le même que celui de la novlangue de « 1984 » décrit par George Orwell : s'il n'y a pas de mot pour décrire un concept, il devient d'autant plus difficile de le penser et c'est pour cette même raison qu'un État totalitaire veille à contrôler de près la circulation des mots dans l'espace.

Deux choses nous paraissent alors évidentes : d'une part, la langue parlée dans le monde contemporain est transformée de telle sorte qu'elle favorise le maintien à tout prix de l'individu dans la logique capitaliste actuelle ; d'autre part, ce langage n'est pas régulé et contrôlé par un organe étatique quelconque dans le monde contemporain.

Il reste que nous devons voir de près comment s'effectue cette transformation linguistique qui affecte notre rapport au monde et au politique. C'est parce que nous nous posons cette question que nous chercherons à trouver l'origine historique de cette technique facilitant la domination et la transformation linguistique en relation avec le pouvoir. Nous effectuerons donc un retour historique aux totalitarismes du 20^e siècle pour préciser ce que nous entendons par « meurtre du langage ». Parce qu'il s'agit bien d'un meurtre, dans le sens où le propre du langage est de permettre à l'individu de se constituer comme sujet afin d'entrer en rapport avec son monde et que cette capacité lui est arrachée.

Dans ce sens, un retour aux totalitarismes du 20^e siècle nous permettra peut-être de comprendre le contexte sociohistorique dans lequel un tel meurtre a pu être commis, ainsi que de voir de manière plus explicite comment la mécanique de ce crime a pu se déployer historiquement.

De 1933 à 1945, en Allemagne, et de 1927 à 1953, en URSS, la crise de la modernité est apparue sous les formes paroxystiques et meurtrières des expériences limites des deux grands mouvements totalitaires. Hannah Arendt s'est penchée sur la question du totalitarisme pour chercher à comprendre les conséquences de ce mouvement sur la vie humaine. Son livre en trois

parties, intitulé «The origins of totalitarianism », reste encore aujourd'hui un ouvrage de référence sur le phénomène totalitaire. Une des questions les plus urgentes posées par Arendt à l'égard du totalitarisme concerne le déploiement du mal systématisé. Le mal, ici, ne doit pas être entendu comme une catégorie religieuse ou une notion ayant une portée métaphysique. Le mal, tel que le présente Arendt, est quelque chose de tout humain et qui a été mis en lumière par les mouvements totalitaires.

Ce serait une grave erreur de penser que le mal est dans un rapport d'équivalence au totalitarisme. Le totalitarisme, comme nous le verrons, favorise le déploiement du mal, mais le mal n'est pas exclusif aux totalitarismes. La question du mal et de l'humain sera donc centrale à notre réflexion sur le langage, parce que nous pensons qu'elle sera la clef de voûte pour une compréhension de ce meurtre du langage.

Plusieurs signes étaient là, laissant présager ce crime : l'apparition des langages bureaucratiques, la mise en place des machines de propagande qui cherchaient à justifier les impérialismes du 19^{ème} siècle et l'émergence d'un langage propre aux théories du complot² étaient tous des avertissements que ce crime allait avoir lieu. Avions-nous simplement trop peur d'admettre que ce crime était possible? Peut-être tenions-nous pour acquis que le langage serait toujours avec nous, à nous accompagner jusqu'à ce que le genre humain s'éteigne. Nous étions aveugles aux signes même si tous les symptômes d'un malaise civilisationnel étaient présents pour nous prévenir de l'exécution de ce crime.

L'un de ces signes, qui est pratiquement devenu la figure paradigmatique de la question du meurtrier totalitaire, est un personnage historique qui trouble encore la conscience civilisationnelle aujourd'hui : Adolf Eichmann.

Les actes criminels d'Eichmann sont maintenant gravés à tout jamais sur le mur de la honte de l'Occident. Officier SS et bon père de famille, cet homme ne cherchait qu'à plaire à ses supérieurs et à avoir une carrière pleine de succès. Lorsqu'Adolph Hitler demanda de mettre un terme à la « question juive », ce fut Eichmann qui fut choisi pour régler une fois pour toutes ce dossier. Il mit alors sur pied ce qui allait être connu dans les annales de l'histoire comme étant

² Voir « Les Protocoles des Sages de Sion ».

« la solution finale », un euphémisme pour désigner l'extermination de plus de 5 millions de juifs en Europe.

À la fin de la Deuxième Guerre mondiale, Eichmann s'est enfui en Argentine (comme la plupart des criminels de guerre nazis qui cherchaient à ne pas se faire capturer par les alliés) avec sa famille et y a vécu une vie qui ne sort pas de l'ordinaire. Cependant, en 1960, une équipe du Mossad qui traquait des fugitifs nazis le trouva et le captura pour l'amener à Jérusalem. Eichmann dut faire face à un procès pour crime contre l'humanité.

Travaillant comme journaliste pour le *New York Times*, Hannah Arendt fut envoyée à Jérusalem pour couvrir ce procès. Elle constata rapidement que l'ancien officier SS était un homme qui n'était pas particulièrement diabolique, monstrueux ou méchant. Il était simplement un carriériste banal qui n'était pas trop disposé à l'activité de penser. Sa défense durant son procès était principalement basée sur l'argument qu'il n'avait fait que suivre des ordres. Autrement dit, il suivait des ordres sans penser à ce que ces ordres impliquaient. C'est en observant Eichmann qu'Arendt parla de « la banalité du mal ». La banalité du mal n'est pas la banalisation du mal, mais bien le fait que le mal peut être commis en toute banalité par des gens ordinaires qui ne réfléchissent pas à ce qu'ils font.

À la fin du procès, Eichmann fut condamné à mort pour crimes contre l'humanité et devait être pendu. Juste avant son exécution, il devait prononcer ses derniers mots. Si c'était là l'occasion pour lui de quitter ce monde de manière digne, Eichmann transforma ses derniers moments dans le monde des vivants en un spectacle grotesque. Au lieu de dire quelque chose de signifiant, l'ancien officier SS termina sa vie avec une série de clichés. Il commença alors par affirmer qu'il n'était pas un chrétien et qu'il ne croyait pas à la vie après la mort. Sur le point de se faire prendre, la seule chose qu'il trouva à dire fut : « Dans peu de temps, messieurs, nous nous reverrons. C'est le destin de tous les hommes. Vive l'Allemagne, vive l'Argentine, vive l'Autriche. Je ne les oublierai pas. »³

Comme Arendt l'a si bien souligné, l'usage de cette série de clichés joua un vilain tour à Eichmann : il prononça des mots qui faisaient appel à un imaginaire religieux, qu'il venait pourtant d'écarter. Ses derniers mots sur terre ne firent donc que mettre davantage en lumière son incapacité de penser.

³ Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme, suivi de Eichmann à Jérusalem*, Quarto Gallimard, (Paris). 2002, p. 1262. Désormais noté OT lorsqu'il s'agit de « Les origines du totalitarisme » et EJ lorsqu'il s'agit de « Eichmann à Jérusalem »

Il fut un être banal jusqu'à la toute fin, incapable de transmettre des réflexions autonomes et spontanées même devant sa propre mort.

Notre hypothèse va donc comme suit : si l'humain est doté de spontanéité, le propre du mal radical est de lui arracher sa spontanéité. Pour ce faire, il est nécessaire de lui enlever tous les repères possibles : qu'il soit question de la dichotomie beau/laid, du vrai/faux ou du bien/mal, le mal radical homogénéisera la réalité. Attaquer ces repères se fait donc essentiellement par le biais d'une attaque au langage, d'où le meurtre de ce dernier. Malgré tout, une fois ce crime accompli, les individus continuent à communiquer entre eux selon certaines modalités. Bref, ils s'inscrivent dans un univers linguistique après le meurtre du langage. Mais dans quel univers linguistique s'inscrivent ces individus ? Devant cette question, nous soumettons à réflexion l'idée que le meurtre du langage puisse mener à ce qu'on appellera les langages totalitaires.

Nos réflexions sur le meurtre du langage seront donc intimement liées aux questions sur le mal, sur le totalitarisme et sur l'humanité de l'humain.

Notre travail commencera donc avec une descente aux enfers. Une confrontation avec la question du totalitarisme n'est pas quelque chose dont nous pouvons nous sortir indemne. Hannah Arendt affirmait ainsi, en 1945, que « The problem of evil will be the fundamental question of post-war intellectual life in Europe. »⁴ Arendt, qui était tout à fait consciente de la difficulté pour l'esprit de s'attaquer à ces questions, avait envisagé de donner comme titre à « The origins of totalitarianism » un tout autre titre non dépouillé de signification : « The three pillars of hell »⁵.

Tel que les événements se sont déroulés, la question du mal fut plutôt celle que les intellectuels actifs après la Deuxième Guerre mondiale ont évité de poser, peut-être par manque de courage ou peut-être parce qu'ils étaient conscients qu'ils n'avaient pas la force pour se confronter à celle-ci si tôt après ces blessures. Ceci ne change pas le fait que l'urgence de penser le totalitarisme et le mal se fait encore ressentir aujourd'hui. Pour reprendre une formulation éloquente de Michel Freitag, il n'y a pas pas seulement des choses à dire sur le totalitarisme à partir d'une position

⁴ Bernstein. Richard J., *Did Hannah Arendt change her mind? From radical evil to the banality of evil* in collectif, May. Larry et Kohn. Jerome (dir.), *Hannah Arendt twenty years later*, The MIT Press, Cambridge. 1996 .p. 127

⁵ Arendt. Hannah. *The Portable Hannah Arendt*, Penguin. Londre, 2000. p. xlvii

extérieure à lui dans la société ; il y a aussi à entendre ce que le totalitarisme peut dire sur notre société depuis son dedans.⁶

Ce mémoire sera donc une descente aux enfers parce qu'on ne doit pas s'attendre à acquérir une compréhension des mouvements totalitaires et s'en sortir indemne par la suite. La question du totalitarisme est infernale dans le sens où elle n'est pas extérieure à nous et que nous pourrions potentiellement faire aussi pire que les Allemands et les Russes durant la première moitié du 20^e siècle si nous ne prenons pas garde. Mais explorer la question est en même temps un exercice difficile pour notre intégrité morale et c'est peut-être pour cette raison que les intellectuels cherchent plutôt à fuir cette question, ou, dans le cas où ils s'y confrontent, ont tendance à traiter les staliniens et les nazis comme un Grand Autre qui n'aurait rien à voir avec nous. Cette attitude, de l'ordre du déni, n'aide pas à la compréhension du phénomène et ne peut pas servir de garde-fou à la répétition de l'histoire. Dans ce sens, il est nécessaire de nous confronter à cette réalité. Mais une confrontation à ces questions peut nous faire réaliser que nous sommes capables des pires monstruosité, et cette compréhension peut être des plus perturbantes. C'est dans ce sens que notre intégrité spirituelle peut être remise en cause devant ces questionnements. Mais Nietzsche l'a très bien dit : « Que celui qui lutte contre les monstres veille à ce que cela ne le transforme pas en monstre. Et si tu regardes longtemps au fond de l'abîme, l'abîme aussi regarde au fond de toi. »⁷

Notre premier chapitre traitera donc du phénomène totalitaire du 20^e siècle. Il ne sera pas question d'analyser les structures sociales totalitaires. Il sera plutôt question d'analyser les conséquences du totalitarisme face à la vie humaine. Bref, nous montrerons dans ce chapitre que le totalitarisme est un mouvement qui permet l'émergence du mal et nous verrons quel effet le mal peut avoir sur l'esprit humain.

Pour veiller à ce que le vide de l'abîme ne nous emporte pas avec lui durant ce voyage intellectuel, nous devons nous accrocher à ce pour quoi nous luttons. Il sera donc aussi nécessaire pour nous de penser ce à quoi se rattachent nos espoirs. Nous descendrons aux enfers et nous verrons qui a commis ce meurtre langagier, nous verrons qui est cette Bête. Bref, une fois au cœur de l'abîme, et avant de nous confronter à la Bête, il nous faudra penser l'humanité. Il nous faudra penser le langage.

⁶ Freitag, Michel. « Discours idéologiques et langage totalitaire. Quelques considérations actuelles sur le fascisme et son idéologie », *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXI, no. 65, 1983, p. 199

⁷ Nietzsche, Friedrich. *Par-delà bien et mal*, GP Flammarion, Manchecourt, 2000, p. 132

Le deuxième chapitre de ce mémoire traitera donc de la relation entre l'humanité et le langage. Bref, nous montrerons que le langage et la vie humaine sont intimement liés. Nous le ferons en mettant l'accent sur le moment de médiation langagier qui permet l'ouverture sur l'autre. Ce faisant, nous serons aussi forcés de nous questionner sur ce que signifie le politique pour l'humanité.

Ce qui nous mènera directement au troisième chapitre. Nous pourrons, à partir de ces considérations, voir d'un regard lucide comment un meurtre langagier a été possible. Bref, nous retrouvant alors entre le néant du totalitarisme et le sens d'une organisation sociale en harmonie avec notre humanité, nous serons en mesure de nous confronter au meurtre du langage tel qu'il a été commis dans le cadre des totalitarismes du 20^e siècle. Pour ce faire, nous avons accès à plusieurs témoignages, dont le moindre n'est pas celui de Victor Klemperer, philologue juif qui habitait à Dresde et qui a évité les camps de concentration parce qu'il était marié à une aryenne. Klemperer a tenu un journal de manière clandestine durant la domination nazie et a noté dans ses cahiers les transformations langagières que subissait la langue allemande face au nazisme. Il y a aussi George Orwell, qui vécut une vie bien remplie durant la première moitié du 20^e siècle, et qui fut particulièrement actif. Il a émis plusieurs réflexions sur le totalitarisme. L'aboutissement de ses réflexions sur le meurtre du langage prit forme dans la sphère de la fiction avec la novlangue, qu'il présenta dans son roman « 1984 ».

Une fois cette tâche accomplie, nous pourrons revenir dans le monde contemporain et essayer de comprendre si la question du meurtre langagier nous concerne réellement. Il va de soi que le monde dans lequel nous nous inscrivons est bien différent de l'Allemagne nazie et de l'URSS stalinienne. Dans ce sens, nous commencerons le quatrième chapitre en décrivant l'état des lieux du monde contemporain. Par la suite, nous pourrons analyser comment se déploie le langage dans ce contexte et nous verrons comment une langue opérationnelle a émergé du contexte actuel.

Nous ne cacherons pas qu'une grande partie de notre analyse s'appuie sur la pensée arendtienne. Nous justifions ce choix théorique parce que nous considérons que la pensée de cette philosophe laisse la place à l'avenir tout en donnant espoir.

Le cynisme et le nihilisme se font de plus en plus présents dans la soi-disant pensée critique contemporaine. Nous soutenons que ces penseurs critiques⁸ commettent l'erreur d'enseigner le désespoir et le néant, contribuant ainsi à enlever la pertinence de penser de manière critique. S'il n'y a devant nous que vide, désespoir et néant, pourquoi penser le monde et pourquoi agir politiquement? Pourquoi continuer à vivre? Les postulats cyniques et nihilistes sont insoutenables et limités en ce qui concerne la pensée politique ainsi que le développement de la théorie critique.

Nous ne cacherons pas le fait que le travail que nous faisons naît d'une double volonté de faire avancer la connaissance sur un objet terrifiant qui nous concerne tous, tout en cherchant à voir pourquoi l'imaginaire politique tend à se fragiliser autant dans le monde contemporain.

L'historien Eric Hobsbawm a affirmé, dans son livre sur le 20^e siècle, que les questions soulevées par le très meurtrier 20^e siècle n'ont pas encore été résolues à ce jour. C'est pourquoi un retour sur le meurtre du langage et sur les langages totalitaires nous semble une nécessité autant sur le plan politique qu'intellectuel. Comme l'écrit si bien cet historien : « Si l'humanité doit avoir un semblant d'avenir, ce ne saurait être en prolongeant le passé ou le présent. Si nous essayons de construire le troisième millénaire sur cette base, nous échouons. Et la rançon de l'échec, c'est-à-dire le refus de changer la société, ce sont les ténèbres. »⁹

Et comme l'écrit Jean-Pierre Faye : « le récit qui rend compte de la façon dont s'est faite acceptable l'oppression commence la libération. »¹⁰ Il est donc temps de nous enfoncer dans les enfers pour voir comment la domination s'est faite accepter dans notre monde pour peut-être détenir la clé de voûte qui nous permettrait d'imaginer ce que signifierait une réelle liberté politique.

⁸ L'oeuvre de Jean Baudrillard durant la deuxième partie de sa carrière nous vient à l'esprit, puisque ce dernier semblait se complaire face à la fin inéluctable de l'humanité. Nous pensons aussi au pessimisme deleuzien.

⁹ Hobsbawm, Eric J., *L'âge des extrêmes : Histoire du court XX^e siècle*. Éditions complexe. Bruxelles, 2003, p. 749

¹⁰ Faye, Jean-Pierre, *Introduction aux langages totalitaires ; théorie et transformation du récit*. Hermann, Paris. 2003., p. 158

*“Et une louve, qui paraissait dans sa maigreur
chargée de toutes les envies,
et qui fit vivre bien des gens dans la misère.
Elle me fit sentir un tel accablement
par la terreur qui sortait de sa vue,
que je perdis l'espoir de la hauteur.”*

-Dante, La Divine Comédie / Inferno, Chant I

Chapitre 1 : Le totalitarisme ou une descente aux enfers ?

1-1: Sur la question du mal et sur celle du totalitarisme

Une descente aux enfers n'est jamais un voyage facile à entreprendre. On hésite toujours à faire le premier pas, de peur de mettre les pieds dans le vide de l'abîme et de plonger dans le néant sans aucun moyen pour en ressortir. Il reste que le premier pas est nécessaire pour regarder la bête meurtrière du langage dans les yeux dans le but de la comprendre, dans le but de chercher à éviter à tout prix notre transformation en quelque chose lui ressemblant. Le premier pas est nécessaire et il doit prendre une forme. Et dans ce sens, la forme que nous privilégions est celle d'une question : comment peut-on approcher la question du totalitarisme de celle du mal ?

Craignant le vide de l'abîme, nous enjambons cette question avec par le détour de la littérature, en espérant que la frontière séparant la fiction du réel puisse nous servir de bouée. En 1948, une écrivaine américaine du nom de Shirley Jackson a écrit une nouvelle intitulée « The Lottery »¹¹. L'histoire se déroule dans un petit village américain d'environ 300 personnes. C'est le 27 juin et la loterie annuelle a lieu. La famille Hutchinson est choisie au hasard dans le processus et chacun des membres de la famille doit se soumettre à un autre tirage au sort. À la fin du processus, c'est Tessie Hutchinson qui est choisie, et elle se fait lapider par tous les gens qui sont présents, incluant les membres de sa propre famille, simplement parce que la loi le permet. Le plus marquant dans cette histoire est le contraste que Shirley Jackson marque entre l'amitié qui est décrite entre les membres du village et la barbarie du meurtre légal dépeint à la fin du texte.

La rupture du lien entre Tessie Hutchinson et sa communauté par le biais de cette barbarie qui se présente comme légitime est certes cauchemardesque, mais George Orwell pousse la réflexion sur la mutilation de la vie humaine un cran plus loin, en 1949, lorsqu'il dépeint un monde aux prises

¹¹ Jackson. Shirley. *La loterie*. Librairie des Champs-Élysées, Paris. 1980, 273 p.

avec une gestion totalitaire dans son roman intitulé « 1984 ». Le Parti, dans ce monde pétrifiant, a la main mise sur tous les aspects de la vie humaine, incluant la liberté de pensée de l'individu. Le roman d'Orwell met en scène Winston Smith, un employé du Parti qui déteste secrètement ce dernier tout en remettant en question la légitimité de sa domination. Smith tombe amoureux de Julia et entreprend avec cette dernière la lecture d'un livre qui explique les mécanismes de la domination du Parti. Ils se font malheureusement arrêter par la police secrète du Parti et se font tous les deux torturer, humilier et rééduquer. À la fin du roman, Smith est libéré, mais son esprit est brisé. Il renie Julia et aime sincèrement le Parti. Autrement dit, le Parti est en mesure d'arracher l'humanité de l'humain. Si le meurtre de Tessie Hutchinson était physique, celui de Winston Smith était symbolique.

En continuant notre avancée dans ces eaux, nous réalisons que la ligne entre fiction et réalité est beaucoup plus floue que prévu et qu'elle ne nous empêchera pas de nous noyer dans le vide. Nous réalisons alors que la fiction ne sera pas une bouée qui assurera notre intégrité lors de notre descente, mais bien un outil, tout comme la théorie, qui nous permettra de comprendre le mal et le totalitarisme.

Ceci étant dit, une des grandes intellectuelles du 20^e siècle à avoir cherché à comprendre le mal et le totalitarisme sous divers angles est sans aucun doute Hannah Arendt. Et si nous devons absolument résumer en quelques mots la démarche intellectuelle d'Arendt sur toute sa vie, nous dirions qu'elle s'est penchée sur la question de la tension entre le mal, qui se déploie pleinement au sein des mouvements totalitaires, et l'humanité de l'humain, qui se déploie pleinement dans la construction idéaltypique de la *polis* athénienne antique.¹² Nous reviendrons sur la question de l'humanité assumée par l'humain dans un prochain chapitre. Pour le moment, nous fixerons notre regard sur le mal et sur le phénomène totalitaire.

Considérant la sensibilité intellectuelle d'Arendt, ainsi que son traitement méticuleux de la question du mal, nous poursuivrons notre démarche en reformulant la question de départ : comment pouvons-nous nous confronter au mal et au totalitarisme avec la pensée d'Arendt ?

D'abord, nous soulignerons que ses réflexions sur le mal se sont effectuées en deux temps. Dans son premier livre majeur, « Les origines du totalitarisme », elle a mis en lumière un moment du

¹² De nombreuses critiques ont été formulées à l'égard d'Arendt sur sa conception de la cité athénienne antique. Ces critiques ne prennent pas en considération qu'il s'agit d'une construction idéaltypique qu'elle élabore dans le but de mesurer à quel point la société dans laquelle elle vivait était encore réellement humaine.

mal qu'on pourrait appeler le *mal radical*. Le mal radical tel que pensé par Arendt ne doit pas être entendu comme étant un type de mal diabolique. « Le mal chez elle n'a aucune portée métaphysique, et il n'a rien à voir avec les principes éternels de la raison divine (et de ses détours infernaux). Tout au contraire : le mal chez elle est tout humain, il ne concerne que l'humain. Il est en fait une catégorie anthropologique négative : c'est à travers le mal radical que les hommes finissent par *sortir de l'humain*. »¹³

Par la suite, avec l'écriture de « Eichmann à Jérusalem », qui était son rapport sur le procès du fonctionnaire SS Adolph Eichmann, elle a mis en lumière un second moment du mal que nous pouvons appeler avec elle la *banalité du mal*.

Bon nombre d'intellectuels présentent ces deux moments du mal dans la pensée arendtienne comme étant mutuellement exclusifs. Une tension traverserait ainsi la totalité de l'œuvre arendtienne dans ce domaine. Toutefois, nous nous rangeons plutôt du côté du philosophe Richard J. Bernstein, de la « New School for Social Research », à New York, qui soutient qu'il n'y a pas de tension conceptuelle et que ces deux moments du mal font partie d'un seul et même processus.¹⁴

Dans le cadre de son travail, Arendt situe le déploiement de ce processus maléfique dans des contextes totalitaires, ce qui signifie que nous devons penser avec elle la notion de totalitarisme. Nous chercherons donc à comprendre la notion du mal, qui est intimement liée à celle du totalitarisme et à celle d'inhumain, comme nous le verrons. Le mal, l'humanité et l'inhumanité peuvent à prime abord paraître des catégories éloignées des langages totalitaires. Mais nous verrons rapidement que ces catégories sont essentielles pour penser adéquatement ces types de langage.

1-2 : Sur la tension entre le mal radical et la banalité du mal dans l'œuvre d'Hannah Arendt. Première partie : Le mal radical

Puisqu'il y a un débat quant à l'existence d'une tension dans la pensée d'Arendt en ce qui concerne la nature du mal, il importe de regarder de près cette question. Nous allons établir ici

¹³ De Facendis, Dario, *Hannah Arendt et le mal*, in collectif, Dagenais, Daniel (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*. Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas. 2003. p. 54

¹⁴ Bernstein, Richard J., *Did Hannah Arendt change her mind? From radical evil to the banality of evil* in collectif. May. Larry et Kohn. Jerome (dir.), *Hannah Arendt twenty years later*, The MIT Press, Cambridge, 1996, p. 127-144

avec Arendt ce que signifient les notions de mal radical et de banalité du mal, que nous décrirons, pour le moment, comme des catégories dans lesquelles l'humain peut s'abandonner dans des contextes totalitaires.

En opposition à plusieurs lectures de l'oeuvre d'Arendt, nous postulons une continuité entre le mal radical et la banalité du mal chez Arendt. Dario De Facendis pense cette continuité, qui établit ces deux moments comme faisant partie d'un même processus, comme *dialectique du mal*. Il faut donc saisir les implications de cette dialectique du mal en mettant en lumière comment chacun de ces moments contribue fortement, à sa manière, à une sortie de l'humanité pour l'homme. Les questions à se poser pour le moment sont claires. Qu'est-ce que le mal radical? Qu'est-ce que la banalité du mal? Pourquoi ces catégories ne sont-elles pas mutuellement exclusives? Et en quoi contribuent-elles à arracher l'humanité de l'humain?

Nous avons déjà établi que le mal radical chez Arendt n'a rien à voir avec un mal d'ordre diabolique. Le mal radical n'est pas, non plus, équivalent à l'acte de tuer.

Le meurtre n'est qu'un moindre mal. Le meurtrier qui tue un homme – un homme qui devait de toute façon mourir – se meurt encore dans le domaine de la vie et de la mort qui nous est familier; toutes deux ont assurément un lien nécessaire, sur lequel se fonde la dialectique, même si elle n'en est pas toujours consciente. Le meurtrier laisse un cadavre derrière lui et ne prétend pas que sa victime n'a jamais existé; s'il efface toutes traces, ce sont celles de son identité à lui, non le souvenir et le chagrin des personnes qui ont aimé sa victime; il détruit une vie, mais il ne détruit pas le fait de l'existence lui-même.¹⁵

Autrement dit, le fait de tuer n'est pas synonyme de destruction totale et absolue. En tuant un individu, le souvenir de ce que ce dernier a été reste imprégné dans l'esprit de gens qu'il a côtoyés durant sa vie, incluant celui du meurtrier. Survivre dans le souvenir d'un certain nombre de gens, même dans celui du meurtrier, c'est s'inscrire dans le temps humain. La mort n'est pas tout à fait la fin. Ceci étant dit, il ne faut pas oublier que le projet nazi, à l'égard des Juifs, visait précisément l'effacement de ces derniers du souvenir collectif. Il ne faut pas oublier non plus que les purges staliniennes étaient accompagnées de l'effacement des condamnés des photographies des archives historiques. L'exécution des victimes n'était pas suffisante pour la logique stalinienne : il était nécessaire d'effacer de la mémoire collective l'existence des condamnés. Dans ce sens, Leon Trotski fut effacé de photos dans lesquelles il posait à côté de Lénine et l'histoire fut réécrite pour qu'il ne soit plus reconnu comme le créateur de l'Armée rouge. Bref, la destruction du corps ne suffit pas pour qu'il soit question de mal radical. Pour parler de mal

¹⁵ OT, p. 788-789

radical, il est nécessaire de penser la destruction totale et absolue du sujet, autant sur le plan biologique que sur le plan symbolique. Pour en arriver au mal radical, il faut complètement sortir la victime du temps, il faut la priver de toute forme de reconnaissance symbolique.

Le meurtre et l'extermination, aussi aberrantes que soient ces réalités, ne sont donc pas de l'ordre du mal radical. Des actes de barbarie et d'extermination ont eu lieu à plusieurs reprises dans le passé. Mais le surgissement du mal radical, lui, est quelque chose de relativement récent. Le mal radical, pour Arendt, surgit avec une réalité qui est propre au 20^e siècle : celle des camps de concentration. Les camps de concentration étaient des endroits permis par la loi nazie : ils étaient, autrement dit, des endroits où la loi était le crime absolu et dont la finalité était essentiellement la production de la mort, au même titre qu'une usine peut produire de la marchandise.

Là, le meurtre était aussi impersonnel que le fait d'écraser un moucheron. La mort peut être la conséquence de la torture systématique et de la privation de nourriture ou parce que le camp est surpeuplé et qu'il faut liquider le matériau humain superflu [...] Tout se passe effectivement comme s'il y avait une possibilité de rendre permanent le processus de la mort lui-même et d'imposer un état où vie et mort soient également vidées de leur sens.¹⁶

Le vide de sens de ces principes, qui font partie de l'universel humain, laisse entendre que le temps se déroule différemment dans un camp de concentration. Le camp de concentration sort la victime du temps humain. Au mieux, la victime est vue comme un morceau de chair, comme du matériau. Sa mort n'a aucun sens pour ses bourreaux. Comme l'a dit Himmler, « Il en va de l'antisémitisme comme de l'épouillage. Détruire les poux ne relève pas d'une question de conception du monde. C'est une question de propreté. »¹⁷

Le projet nazi était d'éradiquer la totalité des juifs, autant sur le plan physique que dans la mémoire collective. Et face à la menace de l'effacement symbolique le plus absolu, la vie et la mort de la victime perdent leur sens. Il y a un certain nombre de témoignages qui racontent que, dans de rares cas où quelqu'un pouvait s'échapper des camps de concentration, les prisonniers qui restaient pris ne demandaient pas à celui qui s'échappait de revenir avec de l'aide ou de les sauver. Ils avaient une seule requête : « Souvenez-vous de nous ! » Bref, ce n'est pas un hasard si

¹⁶ op. cit., p. 789-790

¹⁷ Discours prononcé devant des officiers SS le 24 avril 1943.

pour certains prisonniers des camps concentrationnaires, la volonté de survivre à cette expérience limite provenait du simple but de pouvoir témoigner de la chose.¹⁸

Giorgio Agamben disait qu'Auschwitz était « ce lieu où l'état d'exception coïncide parfaitement avec la règle, où la situation d'extrême devenait le paradigme même du quotidien. »¹⁹ Dans ces espaces infernaux qu'étaient les camps de concentration, la ligne qui distinguait la vie de la mort tendait à disparaître. Et la figure du « musulman » dans les camps incarnait physiquement l'effacement de cette ligne.

Hans Mayer, alias Jean Améry, essayiste et survivant de Aushchwitz, décrivait ainsi la figure du musulman:

Celui qu'on appelait le « musulman » dans le jargon du camp, le détenu qui cessait de lutter et que les camarades laissaient tomber, n'avait plus d'espace dans sa conscience où le bien et le mal, le noble et le vil, le spirituel et le non spirituel eussent pu s'opposer l'un à l'autre. Ce n'était plus qu'un cadavre ambulante, un assemblage de fonctions physiques dans leurs derniers soubresauts. Aussi pénible que cela soit, il faut l'exclure de nos considérations.²⁰

C'est parce que la mort ne pouvait plus être distinguée de la vie que la figure du musulman a pu émerger dans les camps de concentration. La mort, dans la lecture de Hegel par Alexandre Kojève, est la négativité absolue. C'est cette négativité absolue qui permet à l'être humain de concevoir que sa vie est limitée et qu'il doit reconnaître son identité au sein de ces limites.

L'identité, c'est l'être naturel, aussi bien celui de l'homme, c'est -à dire tout ce qu'il a reçu comme une donnée fixe, son « caractère » inné. Mais l'homme peut nier la Nature de sa propre nature : il peut agir. La Négativité, c'est la liberté (l'action libre ou libératrice), la possibilité que l'homme a de transcender sa nature ; c'est-ce qu'il y a de proprement humain dans l'Homme. La Totalité, c'est l'historicité de l'homme, son existence dans le monde spatio-temporel où il lutte et travaille. L'homme diffère de l'animal parce qu'il est un être négateur ; mais il n'est un être synthétique, il n'est totalité que dans la mesure où il se souvient de ce qu'il a nié : ce qui implique la conscience la plus large. Liberté-Individualité-Historicité sont liées. Base : l'idée de la mort, de la finitude de l'homme. Hegel dit : « la liberté, c'est à dire la Négativité, c'est à dire la Mort ». Mais l'homme a des possibilités infinies ; c'est pourquoi il meurt.²¹

¹⁸ Primo Lévi pourrait pratiquement être considéré comme une figure paradigmatique du témoignage de cette expérience limite.

¹⁹ Agamben, Giorgio. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Payot, Paris, 2006. p. 52

²⁰ Améry, Jean, *Par-delà le crime et le châtement - Essai pour surmonter l'insurmontable*, Arles, Actes Sud, 1995, p. 32

²¹ Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1979. p.64

Mais dans un espace-temps où la vie et la mort sont indifférenciées, l'identité est radicalement menacée. La figure du musulman est la conséquence extrême d'un lieu où la vie et la mort ne font plus qu'un.

Ainsi confrontée à la destruction la plus absolue, la vie humaine devient superflue parce qu'elle n'a plus la possibilité de s'inscrire dans la durée, dans le temps humain. Elle n'a pas de lieu ou de temporalité où s'inscrire parce que le réel et les rapports sociaux tendent à s'homogénéiser.

La superfluité de la vie humaine n'est pas à confondre avec le fait de priver un être humain de sa dignité. Dans ce sens, les camps de travaux forcés, aussi ignobles que soient ces endroits, ne s'inscrivent pas dans le même registre du mal que les camps de concentration.

Richard Bernstein cite un passage plutôt éclairant à ce sujet d'une lettre qu'Arendt a écrite à Karl Jaspers.

What radical evil really is, I don't know, but it seems to me it somehow has to do with the following phenomenon : making human beings as human beings superfluous (not using them as means to an end, which leaves their essence as humans untouched and impinges only on their human dignity; rather making them superfluous as human beings). This happens as soon as all unpredictability – which, in human beings, is equivalent of spontaneity – is eliminated.²²

Encore une fois, c'est la question du temps humain qui peut être sous-entendue dans cette affirmation d'Arendt. Si la vie et la mort perdent leur sens, c'est toute la conception du temps humain qui s'effondre.

Une compréhension du temps humain est donc essentielle pour comprendre le mal radical et le totalitarisme. Le temps, par définition, est un milieu difficilement définissable dans lequel se déroulent « irréversiblement les existences dans leur changement, les événements et les phénomènes dans leur succession. »²³ À partir de cette définition de base, il y aurait au moins deux manières de concevoir le temps qui sont mutuellement exclusives. D'un côté, nous pourrions concevoir le temps comme étant de l'ordre du déterminisme. Par déterminisme, nous entendons une doctrine qui affirme que tous les événements qui ont lieu dans ce monde, particulièrement les actions humaines, sont liés par la totalité des événements précédents. Nous

²² Bernstein, Richard J., *Did Hannah Arendt change her mind? From radical evil to the banality of evil* in collectif, May, Larry et Kohn, Jerome (dir.), *Hannah Arendt twenty years later*. The MIT Press, Cambridge, 1996, p. 132

²³ Définition du Petit Robert

opposons le déterminisme non pas au hasard, mais à la contingence. Penser le temps comme étant de l'ordre de la contingence, c'est penser un temps dans lequel le déploiement de l'action humaine dans le monde aurait des effets imprévisibles sur la réalité. Penser la contingence, c'est aussi penser un espace pour la spontanéité de l'action humaine. Nous montrerons sous peu à quel point la spontanéité est importante dans la construction idéaltypique d'une humanité assumée pour Arendt.

Cela dit, il est clair que la spontanéité est un aspect de la victime qui lui est complètement arrachée dans les camps de concentration nazis. Après tout, qu'y a-t-il de plus à dire lorsque nous constatons que des prisonniers d'Auschwitz s'écroulaient sous la fatigue d'une marche vers les fours crématoires, mais qu'ils se relevaient malgré tout sous la pression des fusils SS? Qu'y a-t-il de plus à dire lorsque nous constatons que le taux de suicide était extrêmement bas dans les camps de concentration? Devant ces constatations, nous pouvons affirmer que le mal radical est en mesure d'écraser la spontanéité de ses victimes, les arrachant ainsi de leur humanité en les réduisant à un état quasi animal de pure survie.

Le témoignage de Primo Lévi sur l'épisode du « dernier homme » met bien en lumière cet arrachement systématique de l'humanité des victimes dans ces camps et illustre de manière désolante le mal radical à l'oeuvre. Dans le but de remettre en contexte la citation qui suit, il suffit de rappeler que Primo Lévi a passé une année de sa vie dans le camp d'Auschwitz et a témoigné du temps qu'il était enfermé là-bas après en être sorti. Pendant la détention de Lévi, un autre prisonnier du camp fut reconnu coupable d'avoir comploté et organisé une révolte armée contre les geôliers SS. Le rebelle doit alors être pendu devant tous les détenus. Avant que la trappe ne s'ouvre sous les pieds du rebelle, l'officier allemand responsable de l'exécution prononce un discours aux autres détenus du camp et leur demande s'ils ont bien compris son propos.

Qui répondit « Jawohl »? Tout le monde et personne : ce fut comme si notre résignation maudite prenait corps indépendamment de nous et se muait en une seule voix au-dessus de nos têtes. Mais tous nous entendîmes le cri de celui qui allait mourir, il pénétra la vieille gangue d'inertie et de soumission et atteignit au vif l'homme en chacun de nous. « Kamaraden, ich bin der letzte! » (Camarades, je suis le dernier!) Je voudrais dire que de notre masse abjecte une voix se leva, un murmure, un signe d'assentissement. Mais il ne s'est rien passé. Nous sommes restés debout, courbés et gris, tête baissée, et nous ne nous sommes découverts que lorsque l'Allemand nous en a donné l'ordre. La trappe s'est ouverte, le corps a eu un frémissement horrible; la fanfare a recommencé à jouer, et nous, nous nous sommes remis en rang et nous avons défilé devant les derniers spasmes du mourant. Au pied de la potence, les SS nous regardent passer d'un oeil indifférent : leur oeuvre est finie et bien finie. Les Russes peuvent venir parmi nous; il n'y a plus d'hommes forts parmi nous: le dernier pend maintenant au-dessus de nos têtes, et quant aux autres, quelques mètres de corde ont suffi. Les Russes peuvent bien venir : ils ne trouveront que des

hommes domptés, éteints, dignes désormais de la mort passive qui les attend. Détruire un homme est difficile, presque autant que le créer : cela n'a été ni aisé ni rapide, mais vous y êtes arrivés, allemands. Nous voici dociles devant vous, vous n'avez plus rien à craindre de nous : ni les actes de révolte, ni les paroles de défi, ni même un regard qui vous juge.²⁴

Arendt avait très bien compris comment le mal radical cherchait à réduire la victime à un état de survie. Se faire arracher son humanité, pour Arendt, n'est pas de l'ordre de la destruction physique, c'est pire.

L'assassinat de l'individualité, de ce caractère unique dont la nature, la volonté et le destin ont pourvu également tous les hommes, et ce qui est devenu une prémisse si évidente à tous les rapports humains que des jumeaux identiques inspirent un certain malaise, engendre une horreur qui éclipse largement l'atteinte à la personne juridique et politique et le désespoir de la personne morale. C'est cette horreur qui est à la source des généralisations nihilistes et de l'assez grande plausibilité de leurs affirmations selon lesquelles, par essence, les hommes sont tous pareillement des bêtes. En réalité, l'expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la « nature » de l'homme n'est « humaine » que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non naturel par excellence, à savoir un homme. Après le meurtre de la personne morale et l'anéantissement de la personne juridique, la destruction de l'individualité est presque toujours couronnée de succès. On peut concevoir de faire appel à certaines lois de la psychologie des masses afin d'expliquer pourquoi des millions d'êtres humains se sont laissés mener sans résistance à la chambre à gaz, mais ces lois n'expliqueraient rien d'autre que la destruction de l'individualité. Il est plus significatif que ceux qui, individuellement, avaient été condamnés à mort aient très rarement tenté d'entraîner avec eux un de leurs bourreaux, qu'il n'y ait guère eu de révoltes sérieuses, et que, même au moment de la libération, l'on ait vu que très peu de massacres spontanés des SS. Détruire l'individualité, c'est détruire la spontanéité, le pouvoir qu'a l'homme de commencer quelque chose de neuf à partir de ses propres ressources, quelque chose qui ne peut s'expliquer à partir de réactions à l'environnement et aux événements.²⁵

Il est très important de noter que le témoignage de Lévi faisait bel et bien référence à l'époque dans laquelle les SS géraient les camps de concentration. Selon Arendt, lorsque les SA étaient encore responsables de la gestion des camps, il n'était pas encore question du mal radical à l'oeuvre. Ce qui signifie qu'il n'était pas question d'une quelconque sortie de l'humanité.

Derrière l'aveugle bestialité de SA, il y avait souvent une haine profonde et un ressentiment pour tous ceux qui, socialement, intellectuellement ou physiquement, étaient mieux lotis qu'eux et qui désormais, comme pour réaliser leurs rêves les plus sauvages, se trouvaient en leur pouvoir. Ce ressentiment, qui ne disparut jamais entièrement des camps, nous frappe comme une dernière trace de sentiments humainement intelligibles. La véritable horreur ne commença toutefois que lorsque les SS prirent en main l'administration des camps. L'ancienne bestialité spontanée fit place à une destruction absolument froide et systématique des corps humains, dans le dessein prémédité de détruire la dignité humaine; la mort était indéfiniment évitée ou reportée. Dès lors, les camps ne furent plus des parcs d'attraction pour des bêtes à forme humaine, pour des hommes qui relevaient d'asiles d'aliénés et de prisons; c'est l'inverse qui devint vrai : ils se transformèrent en « terrain d'entraînement », où des hommes parfaitement normaux furent entraînés à être des SS à part entière.²⁶

²⁴ Levi, Primo. *Si c'est un homme*. Pocket Julliard, Paris, 1987. p.232-233

²⁵ OT., p.805-806

²⁶ op. cit , p.804

À ce point dans notre explication du mal radical chez Arendt, une caractéristique semble bien définir cette notion : le mal radical cherche à abolir toute spontanéité qui est caractéristique de l'humanité, rendant ainsi superflue la vie humaine. Dans le cas de figure des camps de concentration, l'endroit qu'occupe la victime devant le mal radical est clair : elle est privée de sa spontanéité et sa vie devient superflue, autant aux yeux de son bourreau que de son propre point de vue.

Mais où se situe le bourreau par rapport à ces deux caractéristiques ? La distinction qu'Arendt effectue entre SA et SS peut nous aider à penser la situation du bourreau quant à ces caractéristiques du mal radical. La figure du SA était encore mue par une spontanéité humaine et faisait de lui un mauvais nazi. La purge des SA dont on se souvient sous le nom de « La nuit des longs couteaux » n'était donc sans doute pas un hasard, puisque les SA, par leur spontanéité bestiale, ne se laissaient pas entraîner dans la domination totale qu'exigent totalitarisme et mal radical. Face à cette spontanéité, le SA n'était pas un fanatique non plus et n'était sans doute pas prêt à percevoir sa propre vie comme étant de l'ordre de la superfluité. Le SS, quant à lui, gérait la mort dans les camps de concentration de manière systématique et efficace : il n'y avait pas de place pour la spontanéité dans sa gestion des camps. La spontanéité était étrangère à la manière dont il gérait les camps de la mort. C'est sur cette distinction que les SA furent dissouts en faveur des SS.

Qu'en est-il, dans ce cas, de la vie du SS ? Nous avons déjà affirmé que le mal radical était propre au totalitarisme pour Arendt. Et le totalitarisme n'est pas un simple régime despotique. L'idée d'une domination totale ne peut être achevée et préservée que dans un monde où tous les habitants sont totalement conditionnés et où toute spontanéité est réduite à néant. Dans ce sens, le bourreau lui-même doit comprendre que sa propre vie est aussi superflue.

C'est pourquoi le caractère est une menace et même les règles légales les plus iniques sont un obstacle, mais l'individualité, comme tout ce qui, bien sûr, distingue un homme d'un autre, est intolérable. Aussi longtemps qu'on n'a pas rendu tous les hommes également superflus — et c'est là ce qui ne s'est fait que dans les camps de concentration — l'idéal de la domination totalitaire n'a pas été pleinement réalisé. Les États totalitaires s'efforcent sans cesse, même s'ils n'y réussissent pas toujours complètement, de démontrer que l'homme est superflu, en pratiquant la sélection arbitraire des divers groupes à envoyer dans les camps, en procédant constamment à des purges dans l'appareil dirigeant et à des liquidations de masse.²⁷

²⁷ op. cit., p. 808

La superfluité ne serait donc pas une caractéristique qui est exclusive à la vie de la victime qui se dirige vers la mort. La superfluité de la vie doit concerner tous les hommes face au mal radical. Ce qui signifie que :

Le mal radical est, peut-on dire, apparu en liaison avec un système où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus. Les manipulateurs de ce système sont autant convaincus de leur propre superfluité que de celle des autres, et les meurtriers totalitaires sont d'autant plus dangereux qu'ils se moquent d'être eux-mêmes vivants ou morts, d'avoir jamais vécu ou de n'être jamais né.²⁸

Penser la superfluité de l'être humain nous rappelle la notion d' « homo sacer », développée en profondeur par Giorgio Agamben. La figure de l'homo sacer désigne en Rome antique un individu à qui on a arraché toute reconnaissance politique. De par ce fait, l'homo sacer peut être tué par n'importe qui et de n'importe quelle manière, sauf par le sacrifice, puisqu'il ne jouit nullement de reconnaissances civiques ou politiques. Bref, l'homo sacer retient sa vie biologique, mais sa vie est réduite à néant. Toutefois, si le statut d'homo sacer était limité à un certain nombre d'individus en Rome antique, nous devons noter que dans un contexte de mouvement totalitaire, un statut équivalent à celui de l'homo sacer s'étend à chaque individu formant la collectivité. Si les nazis pensaient que la citoyenneté était garante de la possibilité de l'émergence de la spontanéité humaine, on comprend qu'ils aient d'abord enlevé la citoyenneté aux Juifs avant de les envoyer dans des camps de concentration. Mais il fut clair par la suite que la citoyenneté en elle-même n'était pas garante des conditions de possibilité d'émergence de la spontanéité humaine : la vie de l'individu le plus fanatique et le plus dévoué au mouvement totalitaire était tout aussi superflue que celles des juifs menés à l'abattoir.

Bref, nous pouvons retenir ici un point fondamental sur le mal radical, qui, nous le rappelons, est une caractéristique majeure de ce qui est déployé par le totalitarisme : il rend superflue la vie humaine et il tend vers la destruction systématique de la spontanéité humaine. Une fois ceci pris en considération, nous pouvons explorer l'autre moment du mal engendré par le totalitarisme : la banalité du mal.

²⁸ op. cit., p. 811

1-3 : Sur la tension entre le mal radical et la banalité du mal dans l'œuvre d'Hannah Arendt. Deuxième partie : la banalité du mal

Hannah Arendt a développé l'expression « banalité du mal » après avoir assisté au procès d'Eichmann. Rappelons ici qu'Adolph Eichmann était un fonctionnaire SS relativement haut placé qui avait mis en place les conditions de possibilité pour que la « solution finale » puisse avoir lieu. Malgré l'énormité de son crime, Eichmann ne se considérait pas coupable de quelque transgression. Mais son incapacité de reconnaître sa culpabilité n'était pas de l'ordre d'une méchanceté absolue, d'un endoctrinement idéologique total ou d'une psychopathologie quelconque. Au contraire, Arendt a constaté qu'Eichmann était un être humain tout à fait banal et médiocre.

Eichmann était essentiellement un fonctionnaire zélé et ambitieux qui cherchait à plaire à ses supérieurs. Il était un être qui était soumis et qui ne ressentait pas de haine particulière envers les juifs. Il croyait faire son devoir et a même invoqué l'impératif catégorique kantien pour justifier le fait qu'il obéissait à la loi. Bref, il suivait des ordres sans trop penser. Et c'est dans ce sens que nous pouvons considérer le mal qu'il a fait comme étant de l'ordre de la banalité.

Évidemment, il n'est pas question ici d'affirmer que la banalité du mal renvoie le moins au mal. L'auteur du crime n'est pas le moins excusé de ses actions lorsque nous nous référons à la banalité du mal. Lorsque Gershom Scholem a critiqué Arendt pour son usage du terme de la « banalité du mal », elle lui a tout simplement répondu ceci :

Vous avez également mal compris l'expression « banalité du mal ». Il s'agit de traiter le mal comme phénomène de surface et non de le banaliser ou de le considérer comme anodin. Au contraire. Car le plus important, c'est que des gens tout à fait ordinaires, qui n'étaient par nature ni bons ni méchants, aient pu être à l'origine d'une catastrophe si monstrueuse.²⁹

Le propre de la banalité du mal était plutôt le refus ou l'inaptitude d'Eichmann à se livrer réellement à l'activité de penser. Autrement dit, il laissait ses supérieurs ou la loi penser pour lui.

Aussi monstrueux qu'aient été les faits, l'agent n'était ni monstrueux, ni démoniaque, et la seule caractéristique décelable dans son passé comme dans son comportement durant le procès et l'interrogatoire de police était un fait négatif : ce n'était pas de la stupidité, mais une curieuse et authentique *inaptitude à penser*; il fonctionnait dans son rôle de grand criminel de guerre aussi bien

²⁹ EJ, p. 1375

que sous le régime nazi; il n'avait pas la moindre difficulté à accepter un système de règles absolument différent.³⁰

Cette incapacité de penser par lui-même était particulièrement claire lorsqu'il faisait appel à des phrases et à des formules préfabriquées pour s'exprimer. Cette difficulté à s'exprimer de manière réfléchie et personnelle est apparue évidente quand, au moment d'être pendu, Eichmann a eu recours à des clichés pour dire ses derniers mots, et ce, malgré toutes les contradictions que ces clichés comportaient.

Adolph Eichmann monta à l'échafaud avec beaucoup de dignité. Il avait demandé une bouteille de vin rouge et il en but la moitié. Il refusa le secours du pasteur protestant, le révérend William Hull, qui lui proposa de lire la Bible avec lui : il n'avait plus que deux heures à vivre et n'avait donc pas de « temps à perdre ». Il fit calmement le trajet de cinquante mètres entre sa cellule et la chambre d'exécution, en se tenant très droit, les mains liées derrière le dos. Quand les gardiens lui attachèrent la cheville et les genoux, il leur demanda de relâcher la corde pour qu'il puisse se tenir droit. « Je n'en ai pas besoin », dit-il quand on lui offrit la cagoule noire. Il se dominait entièrement, mieux : il était tout à fait lui-même. Rien n'aurait pu mieux le démontrer que la bêtise grotesque de ses dernières paroles. Il commença par déclarer avec insistance qu'il était un Gottgläubiger; exprimant ainsi, à la manière nazie, qu'il n'était pas chrétien et ne croyait pas à une vie dans l'au-delà. Puis il continua : « Dans peu de temps, messieurs, nous nous reverrons. C'est le destin de tous les hommes. Vive l'Allemagne, vive l'Argentine, vive l'Autriche. Je ne les oublierai pas. » Devant la mort, il avait trouvé les phrases toutes faites qu'on dispense dans les oraisons funèbres. Sur l'échafaud, sa mémoire lui joua un dernier tour : « euphorique », il avait oublié qu'il assistait à sa propre mort. Comme si, en ces dernières minutes, il résumait la leçon que nous a apprise cette longue étude sur la méchanceté humaine — la leçon de la terrible, de l'indicible, de l'impensable banalité du mal.³¹

La médiocrité de cet homme était telle que, même devant sa propre mort, il n'a pas su transmettre une pensée autonome sur son sort en tant qu'être humain. Même lors de sa dernière chance d'apparaître au monde, il a utilisé des phrases toutes faites pour se représenter lui-même et se contredire dans l'usage de ces phrases toutes faites. Il a prononcé un discours funèbre au moment de sa propre exécution.

Bref, la caractéristique principale de la banalité du mal est une absence de pensée. Penser, par définition, requiert que nous prenions une distance critique face au monde dans lequel nous nous inscrivons. C'est là une activité à laquelle Eichmann ne s'est pas livré. Il était toujours dans l'immédiat, dans la gestion des problèmes auxquels il était confronté au travail. De par ce fait, il n'a pas fait non plus appel à la faculté de juger de ce qui est bien et de ce qui est mal.

³⁰ Arendt, Hannah. *Considérations morales*, Payot, Paris, 1996.p. 25-26

³¹ EJ, p. 1261-1262

1-4 : Sur la tension entre le mal radical et la banalité du mal dans l'œuvre d'Hannah Arendt. Troisième partie : réconciliation ou construction idéaltypique négative de l'humanité

Ayant ainsi présenté les caractéristiques principales du mal radical et de la banalité du mal, penser négativement la conception idéaltypique de l'humanité selon la logique arendtienne devient une possibilité. Cependant, avant de le faire, il y a une tension importante à résoudre, tension qui est particulièrement évidente lorsque nous lisons la correspondance qu'Arendt a entretenue avec Gershom Scholem peu après la publication d'« Eichmann à Jérusalem ».

En conclusion, venons-en à la seule question où vous m'avez comprise et où je suis heureuse que vous ayez touché le point capital. Vous avez tout à fait raison : j'ai changé d'avis et je ne parle plus de « mal radical ». Il y a longtemps que nous ne nous sommes plus vus, sinon nous aurions peut-être parlé de ce sujet. (Entre parenthèses, je ne vois pas pourquoi vous qualifiez de rengaine ou de slogan mon expression « banalité du mal ». Personne, à ce que je sache, n'a utilisé cette expression avant moi ; mais c'est sans importance.) À l'heure actuelle, mon avis est que le mal n'est jamais « radical », qu'il est seulement extrême, et qu'il ne possède ni profondeur ni dimension démoniaque. Il peut tout envahir et ravager le monde entier précisément parce qu'il se propage comme un champignon. Il « défic la pensée », comme je l'ai dit, parce que la pensée essaie d'atteindre à la profondeur, de toucher aux racines, et du moment qu'elle s'occupe du mal, elle est frustrée parce qu'elle ne trouve rien. C'est là sa « banalité ». Seul le bien a de la profondeur et peut être radical. Mais ce n'est pas ici le lieu d'approfondir sérieusement ces questions ; j'ai l'intention de les développer plus tard dans un contexte différent. Eichmann peut très bien demeurer le modèle concret de ce que j'ai à dire.³²

La problématique posée par cette correspondance irait ainsi : est-ce que la banalité du mal et le mal radical sont des catégories mutuellement exclusives ? Autrement dit, est-ce que Hannah Arendt a changé d'idée ? En prenant en considération que « The Origins of totalitarianism » a été publié en 1951 et que le mal radical a été pensé dans ce livre, que « The Human Condition » et la construction idéaltypique positive de l'humanité a été publié en 1958 et que la banalité du mal a été pensée en 1963 avec « Eichmann à Jérusalem », le problème conceptuel devient majeur puisque le lecteur est forcé de se demander comment penser l'humanité avec Arendt.

Expliquons-nous : le lecteur pourrait suivre chronologiquement la démarche d'Arendt en pensant avec elle la sortie de l'humanité en lisant « The Origins of Totalitarianism » et pourrait penser avec elle l'humanité en lisant par la suite « The Human Condition ». Mais si penser l'humanité positivement est lié à son revers de la médaille, c'est-à-dire penser l'humanité négativement, que doit faire le lecteur lorsque Hannah Arendt change d'idée à propos de l'humanité négative ? Autrement dit, si Arendt a changé d'avis, si la banalité du mal fait s'effondrer la notion de mal

³² Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme, suivi de Eichmann à Jérusalem*, Quarto Gallimard. (Paris), 2002. p. 1358

radical, est-ce que c'est une part de sa conception positive de l'humanité pensée dans « The Human Condition » qui s'écroule aussi? Ce serait sans doute le cas. Cependant, nous soutenons que la problème que nous venons de présenter est un faux problème. La question de savoir si Arendt a changé d'idée ou non nous semble être une façon inintéressante de poser le problème. Après tout, Arendt est morte depuis longtemps et nous ne pouvons pas avoir accès à des clarifications à ce sujet. Par contre, ce qu'il est possible de faire dans notre situation, c'est de saisir les implications du mal radical ainsi que de celles de la banalité du mal pour voir si ces deux moments peuvent être réconciliés. Nous pouvons donc penser ces catégories pour voir si nous pouvons encore les utiliser toutes les deux pour penser une sortie de l'humanité. Et, nous l'avons déjà dit plus tôt : nous soutenons que la banalité du mal et le mal radical ne sont pas des catégories mutuellement exclusives.

Il importe peu de savoir si Arendt a changé d'idée à cet effet, puisque les deux catégories sont fertiles pour penser le totalitarisme. Dans ce sens, nous ne cachons pas le fait que nous nous appuyons sur ces deux catégories dans notre démarche, peu importe ce qu'Arendt aurait dit à cet effet.

Il y aurait en effet une contradiction majeure et une impossibilité de nous servir des deux catégories si le mal radical était entendu comme étant de l'ordre d'un mal diabolique et que cette catégorie impliquait le fait de penser un sujet diabolique et monstrueux. Or, ce n'est pas le cas. Nous avons déjà exposé plus tôt que le mal radical chez Arendt impliquait essentiellement deux choses : 1) la négation de la spontanéité humaine et 2) la superfluité de la vie humaine. Quant à la banalité du mal, elle implique essentiellement l'incapacité ou le refus de penser de manière autonome.

Ces implications ne sont pas mutuellement exclusives. La négation de la spontanéité et la superfluité de la vie humaine demandent, par définition, que le sujet ne pense pas. Le fait de penser, après tout, fait appel à notre subjectivité. Et c'est cette subjectivité qui met en place les conditions de possibilité de la pluralité qui est centrale chez Arendt lorsqu'elle cherche à construire un idéaltype positif de l'humanité. Mais puisque la pluralité est idéaltypiquement humaine, et qu'il est question ici de l'inhumain, nous reviendrons sur cette notion dans un prochain chapitre.

Vu ainsi, il n'y a pas vraiment lieu de voir une contradiction ou une tension majeure dans la démarche intellectuelle d'Arendt lorsqu'elle pense ces deux moments du mal. Au contraire, la banalité du mal et le mal radical s'influenceraient mutuellement dans une dialectique qui mènerait à une synthèse qui ne peut être perçue que comme l'horreur la plus pure. Cette dialectique du mal serait, effectivement, une sortie de l'humanité, autant pour la victime que pour le bourreau dans un contexte totalitaire.

1-5 : Les conditions de possibilité à l'émergence des totalitarismes

La modernité a connu un certain nombre de crises sociales et humaines qui ont permis l'émergence des totalitarismes de la première moitié du 20^e siècle. Arendt montre de manière plutôt claire dans le troisième tome de « Les origines du totalitarisme » que la naissance des totalitarismes est un phénomène qui se situe à l'intérieur de notre civilisation et qui est en continuité avec les crises engendrées par les structures sociales de l'Europe du 19^e siècle.

Les crises soulignées par Arendt, qu'elle lie intimement à la possibilité de l'émergence des totalitarismes, sont les phénomènes sociaux de *massification* et de *désolation*.

Pour Arendt, il est évident que le phénomène de massification est intimement lié avec une crise du politique. Sous le coup de l'inflation, du chômage et de la violence impérialiste, la population s'atomise et se transforme en masse.

La notion de masse renvoie à une population qui n'est pas unie par un quelconque intérêt pour le vivre-ensemble. Les masses ne s'inscrivent pas dans une logique d'action au nom de la poursuite d'un objectif partagé.

Le terme de masses s'applique seulement à des gens qui, soit du fait de leur seul nombre, soit par indifférence, soit pour ces deux raisons, ne peuvent s'intégrer dans aucune organisation fondée sur l'intérêt commun, qu'il s'agisse de partis politiques, de conseils municipaux, d'organisations professionnelles ou de syndicats. Les masses existent en puissance dans tous les pays, et constituent la majorité de ces vastes couches de gens neutres et politiquement indifférents qui n'adhèrent jamais à un parti et votent rarement.³³

Arendt soutient que les masses se sont développées à partir de fragments d'une société atomisée. L'individu de masse n'a pas pour caractéristique la stupidité ou encore de l'arriération. Il apparaît du fait qu'il est isolé et qu'il n'a pas eu la chance d'avoir suffisamment de rapports sociaux

³³ OT p.618-619

normaux. Par rapports sociaux normaux, nous signifions le fait de partager des expériences avec le collectif et d'entrer en contact avec le monde, de faire l'expérience du monde. Bref, l'homme de masse n'arrive pas réellement à faire l'expérience du politique, ou encore du vivre-ensemble.

L'expérience que l'homme de masse vit est celle de ce que Hannah Arendt appelle la désolation. La désolation, telle qu'Arendt la présente, est caractérisée par deux éléments très clairs : le déracinement et la superfluité. L'individu qui fait l'expérience de la désolation est déraciné dans le sens qu'il n'a pas de place dans le monde, reconnue ou garantie par les autres. Il est superflu dans le sens qu'il n'a aucune appartenance au monde.³⁴

Arendt précise que la désolation n'est pas synonyme de solitude. La solitude implique que l'individu est seul alors que la désolation se manifeste en compagnie d'autrui. L'individu qui souffre des symptômes de la désolation, autrement dit, est déraciné culturellement et socialement. L'absence de médiation culturelle et sociale entre sa personne et le monde l'empêche d'entrer réellement en contact avec autrui ou avec lui-même. L'homme solitaire est en compagnie de lui-même par le biais d'une médiation culturelle et sociale qui lui permet d'être en dialogue avec sa propre personne, ce qui signifie que dans la solitude, il n'est jamais seul : il est réellement deux-en-un. L'individu qui s'inscrit dans la désolation, étant déraciné, ne peut pas faire appel à la médiation pour réellement partager quelque chose avec autrui même lorsqu'il est en proximité physique d'autres individus. Seul dans une foule, seul lorsqu'il est isolé, il vit une existence intolérable parce qu'il est dans une perte totale de son moi. « Le moi et le monde, la faculté de penser et de faire l'expérience sont perdus en même temps ».³⁵

Dans un espace social massifié, habité par des individus de masse qui font l'expérience de la désolation, les mouvements totalitaires peuvent émerger et avoir une emprise des plus totales sur le social. Autrement dit, l'apparition des masses qui font l'expérience de la désolation est une condition *sine qua non* à l'émergence des totalitarismes.

1-6 : Penser les mouvements totalitaires du 20^{ème} siècle : de l'idéologie au mouvement pour le mouvement

Pour comprendre le phénomène du totalitarisme, il est nécessaire de l'appréhender en tant que mouvement social et non en tant qu'état statique. Un des premiers éléments des mouvements

³⁴ op. cit., p. 834-835

³⁵ op. cit.p. 836

totalitaires qu'Arendt soulignera est qu'ils font un usage compulsif de la propagande. Mais compte tenu du lien étroit qui existe entre la propagande et le meurtre du langage, nous allons explorer les mécanismes de la propagande de manière plus détaillée dans des chapitres subséquents.

Pour le moment, il suffit de situer la propagande en rapport avec les masses et la désolation dans le but de voir en quoi ce lien est constituant du mouvement totalitaire. Arendt postule que la propagande totalitaire a pour but de rassembler les masses. Le fait que ces masses soient déracinées fait des récits de fiction véhiculées par la propagande totalitaire quelque chose d'autant plus séduisant. Lorsque le rapport au monde de l'individu de masse est complètement déraciné, dénué de sens et qu'il se sent fondamentalement esseulé, lorsque toute communication, tout partage avec autrui devient quelque chose d'extrêmement difficile, la propagande totalitaire offre quelque chose d'essentiel à la condition humaine : de la cohérence à l'existence menée. Autrement dit, la propagande totalitaire cherche à séduire les masses avec un récit qui offre de la cohérence à une masse qui a oublié collectivement ce que signifiait une existence cohérente. La propagande totalitaire offre à la masse la possibilité de faire partie d'un mouvement.

Les mouvements totalitaires sont des organisations de masse d'individus atomisés et isolés. Par rapport à tous les autres partis et mouvements, leur caractéristique la plus apparente est leur exigence d'une loyauté totale, illimitée, inconditionnelle et inaltérable, de la part de l'individu qui en est membre. Cette exigence est formulée par les leaders des mouvements totalitaires avant même qu'ils ne prennent le pouvoir.³⁶

Nous pouvons donc déduire à partir d'ici que la propagande totalitaire est un outil qui permet d'organiser les masses en amenant ces dernières à être séduites par les promesses véhiculées par la propagande totalitaire. La propagande totalitaire n'est pas construite pour persuader, elle est conçue pour organiser. Mais qu'est-ce qui sous-tend les promesses et les discours de la propagande qui lui permettent d'organiser les masses? En cherchant à répondre à cette question, nous découvrons un autre aspect fondamental du totalitarisme : celui de l'idéologie.

Pour Arendt, la notion d'idéologie doit être comprise comme la logique d'une idée. La logique de cette idée permet d'offrir une explication qui a une cohérence interne et qui peut avoir la prétention d'expliquer et de dévoiler entièrement les secrets du passé et la complexité du présent. Elle ira même jusqu'à déterminer l'indétermination de l'avenir pour nous. La logique d'une idée promue par l'idéologie peut, bien sûr, être fondée sur la lutte des classes ou encore la lutte des

³⁶ op. cit. p. 634

ances, mais il serait sans doute imprudent de penser que ce sont là les seules idéologies que l'être humain peut construire.

L'idéologie doit être liée à la notion de « récit ». De la manière que nous l'entendons, le récit renvoie à la structure narrative qui nous permet d'organiser notre connaissance du monde. Telle que Roland Barthes le dit si bien :

Le récit peut être supporté par le langage articulé, oral ou écrit, par l'image, fixe ou mobile, par le geste et par le mélange ordonné de toutes ces substances ; il est présent dans le mythe, la légende, la fable, le conte, la nouvelle, l'épopée, l'histoire, la tragédie, le drame, la comédie, la pantomime, le tableau peint (que l'on pense à la Sainte-Ursule Carpaccio), le vitrail, le cinéma, les comics, le fait divers, la conversation. De plus, sous ces formes presque infinies, le récit est présent dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les sociétés ; le récit commence avec l'histoire même de l'humanité ; il n'y a pas, il n'y a jamais eu nulle part aucun peuple sans récit ; toutes les classes, tous les groupes humains ont leurs récits, et bien souvent ces récits sont goûtés en commun par des hommes de culture différente, voire opposée : le silicium actuel de la bonne et de la mauvaise littérature : international, transhistorique, transculturel, le lycée est là, comme la vie.³⁷

Dans toute idéologie, il y a récit, et dans tout récit, il y a de l'idéologie. Les intellectuels néolibéraux du monde contemporain peuvent bien proclamer haut et fort la « fin des idéologies », mais nous soulignerons, avec le psychanalyste Slavoj Žižek, que l'idéologie est partout et qu'il n'est pas possible de lui échapper.

In a traditional German toilet, the hole in which shit disappears after we flush water is way up front, so that shit is first laid out for us to sniff at and inspect for any traces of illness ; in the typical French toilet the hole is far to the back, so that shit may disappear as soon as possible; finally, the American toilet presents a kind of synthesis, a mediation between these two opposed poles- the toilet basin is full of water so that shit floats in it, visible, but not to be inspected. No wonder that, in the famous discussion of different European toilets at the beginning of her half-forgotten *Fear of Flying*, Erica Jong mockingly claims that "German toilets are really the key to the horrors of the Third Reich. People who can build toilets like this are capable of anything." It is clear that none of these versions can be accounted for in purely utilitarian terms: a certain ideological perception of how the subject should relate to the unpleasant excrement comes from our body is clearly discernible in it. [...] It is easy for an academic to claim at a round table that we live in a post-ideological universe- the moment he visits the restroom after the heated discussion, he is again knee-deep in ideology.³⁸

Dans ce sens, le récit idéologique est partout. Il donne une forme au vivre-ensemble. Cependant, là où l'idéologie et son récit risquent de glisser vers le totalitarisme, c'est lorsque l'idéologie ne laisse pas de place à l'émergence de l'utopie.

³⁷ Barthes. Roland, *Introduction à l'analyse structurale du récit*, in *Communications*, 8. Éditions du Seuil, Saint Armand. 1981, p. 7

³⁸ Žižek. Slavoj, *How to read Lacan*, Granta Books, London, p. 17-18

Pour Paul Ricoeur, il est clair que tout processus de légitimation de la structure sociale en place requiert de l'idéologie. «L'idéologie doit brider les tensions qui caractérisent le procès de légitimation, c'est-à-dire la tension entre la prétention à la légitimité revendiquée par le pouvoir et la croyance dans cette légitimité que proposent les citoyens.»³⁹ Cependant, un problème survient lorsque la dialectique entre idéologie et utopie ne peut pas avoir lieu. Nous nous expliquons.

L'utopie est un mot qui est forgé par Thomas More en 1516 pour son livre intitulé, bien sûr, «L'utopie». Le mot signifie littéralement « nulle part ».

C'est l'île qui ne se trouve nulle part, un endroit qui ne connaît aucune localisation réelle. Dans son auto description même, l'utopie se connaît comme telle et revendique de l'être. C'est une oeuvre personnelle et idiosyncrasique, la création spécifique de son auteur. En regard, l'idéologie n'est affectée d'aucun nom propre. Son auteur est anonyme : son sujet est tout simplement le « on », *das Man*.⁴⁰

Si le récit utopique représente un endroit qui ne se situe nulle part, il reste que lui-même ne provient pas du néant. Le récit utopique est habituellement une réaction au pouvoir légitime qui est en place. La fonction utopique est de maintenir un écart entre le pouvoir exercé par l'idéologie sur le réel et le vivre-ensemble.

Dans l'idéologie totalitaire, il n'y a pas de place pour la pensée utopique. La domination idéologique sur l'individu doit être totale. La promesse de faire table rase avec le vieux monde tout en promettant l'émergence d'un homme nouveau marie de manière malsaine la fonction idéologique à la fonction utopique. Si l'idéologie et l'utopie sont deux moments qui se complètent dans une relation dialectique, il va de soi que l'un ne devrait pas exister sans l'autre. Conséquemment, l'idéologie totalitaire, en incorporant les deux, les détruit simultanément. La cohérence du réel est certes légitimée par le récit totalitaire, et le devenir de l'être humain est aussi promis dans la structure narrative de ce dernier. Le récit idéologique totalitaire est donc à la fois l'immédiat et la promesse du devenir, maintenant ainsi le corps social dans un lieu étant à la fois nulle part, dans le néant, et dans l'immanence.

Ceci étant dit, si l'idéologie est de l'ordre de la légitimation de la structure du pouvoir, il est nécessaire de penser la question de l'autorité, du pouvoir et de la domination. Ces catégories sont trop souvent confondues avec le totalitarisme. Cette distinction est nécessaire pour penser la

³⁹ Ricoeur. Paul, *L'idéologie et l'utopie*. Éditions du Seuil, Paris, p 33

⁴⁰ op. cit. p. 35

question du totalitarisme, puisqu'il est important de ne pas faire la simpliste opposition entre démocratie et totalitarisme. Un système social non-démocratique n'est pas nécessairement totalitaire. Après tout, l'usage de la notion de totalitarisme est trop souvent utilisé comme concept fourre-tout pour désigner le camp adverse dans la rhétorique néo-conservatrice actuelle.

Nous soulignerons alors que l'autorité et le totalitarisme sont des catégories mutuellement exclusives. L'autorité est de l'ordre de la transmission. Et la transmission est une nécessité politique :

La continuité d'une civilisation constituée [...] ne peut être assurée que si les nouveaux venus par naissance sont introduits dans un monde préétabli où ils naissent en étranger. Étant donné son caractère simple et élémentaire, cette forme d'autorité a servi de modèle, durant toute l'histoire de la pensée politique, à une grande variété de formes autoritaires de gouvernement. Par conséquent, le fait que même cette autorité très politique qui présidait aux relations entre adultes et enfants, maîtres et élèves, n'est plus assuré, signifie que toutes les métaphores et tous les modèles de relations autoritaires traditionnellement à l'honneur ont perdu leur plausibilité.⁴¹

Parce que la relation de transmission requiert l'obéissance, on mélange souvent la relation d'autorité avec l'exercice de la violence.

Pourtant l'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition ; là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué. L'autorité, d'autre part, est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation. Là où on a recours à des arguments, l'autorité est laissée de côté. Face à l'ordre égalitaire de la persuasion, se tient l'ordre autoritaire, qui est toujours hiérarchique. S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être en l'opposant à la fois à la contrainte par force et à la persuasion par arguments.⁴²

De manière conséquente, il n'est pas, non plus, question de pouvoir ou de puissance lorsqu'il est question de totalitarisme. Il devient important de définir la notion de puissance pour ne pas la confondre avec le phénomène totalitaire.

C'est la puissance qui assure l'existence du domaine public, de l'espace potentiel d'apparence entre les hommes agissant et parlants. Le mot lui-même, son équivalent grec *dynamis*, comme le latin *potentia* et ses dérivés modernes, ou l'allemand *Macht* (qui vient de *mögen*, *möglich*, et non de goût), en indiquent le caractère « potentiel ». La puissance est toujours, dirions-nous, une puissance possible, et non une entité interchangeable, mesurable et sûre, comme l'énergie ou la force. Tandis que la force est la qualité naturelle de l'individu isolé, la puissance jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent. En raison de cette particularité que la puissance partage avec tous les possibles, qui peuvent seulement s'actualiser et jamais se matérialiser

⁴¹ Arendt, Hannah *La crise de la culture*. Gallimard. Saint-Armand, p. 122, désormais noté CC

⁴² op. cit. , p. 123

pleinement, la puissance est à un degré étonnant dépendante de facteurs matériels, nombres ou ressources.⁴³

La puissance est donc le résultat d'un lien particulier entre les hommes qui permet l'émergence de l'espace public. En retour, elle ne doit pas être confondue avec le pouvoir.

Le pouvoir, après tout, est quelque chose qui s'exerce. L'exercice du pouvoir n'est possible que s'il y a puissance en présence des hommes. Aussi, le pouvoir n'est possible que s'il est exercé au nom d'une autorité quelconque. Les modalités de l'exercice du pouvoir peuvent varier, pouvant aller de la dictature à la démocratie directe. Dans ce sens, il n'est pas question de totalitarisme lorsqu'il est question de concentration des pouvoirs. Celui qui exerce une forte concentration du pouvoir, le dictateur, exerce son autorité sur une grande partie de la vie publique. La vie privée reste, en quelque sorte, entre les mains du citoyen ou du vassal.

Il est question de totalitarisme lorsqu'il est question de domination totale. La domination totalitaire vise à réduire l'individu à l'état d'impuissance. Il va, par la suite, faire usage de la force des individus dans leurs individualités pour les organiser dans le déploiement du mouvement totalitaire. Bref, lorsqu'il est question de réduction à l'impuissance individuelle, lorsqu'il est question de détruire le politique, et lorsqu'il est question de faire usage de la force brute de la masse pour que cette dernière contribue au mouvement, il est bien question de domination totalitaire.

Bref, le totalitarisme peut être défini comme un mouvement qui se meut pour la simple raison d'être en mouvement. Et la domination totalitaire peut être définie comme l'organisation des masses pour qu'elles participent à ce mouvement.

Une compréhension de la domination totalitaire passe donc par une compréhension de ce mouvement. Et si ce mouvement est organisé en partie par la propagande totalitaire, il est aussi en grande partie organisée par la terreur institutionnalisée.

La terreur est la réalisation de la loi du mouvement ; son but principal est de faire que la force de la nature ou de l'histoire puisse emporter le genre humain tout entier dans son déchaînement, sans qu'aucune forme d'action humaine spontanée ne vienne y faire obstacle. Comme telle, la terreur cherche à « stabiliser » les hommes en vue de libérer les forces de la nature ou de l'histoire.⁴⁴

⁴³ Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1994, p. 260, désormais noté CHM

⁴⁴ OT, p. 819

Le fait d'institutionnaliser la terreur dans un mode de domination totalitaire est une technique de contrôle social qui se déchaîne sur les individus dans le but de les maintenir dans une mêmeté absolue, niant ainsi les manifestations de la spontanéité humaine ainsi que la pluralité. Est-il nécessaire de souligner que le sentiment de la terreur, pour un individu, est une expérience limite ? De par ce fait, la terreur institutionnalisée écrase les hommes les uns contre les autres, ne laissant plus d'espace pour que le mouvement individuel puisse se déployer. La seule chose qui reste, c'est le mouvement de la masse.

L'institutionnalisation de la terreur a donc besoin de se matérialiser. De manière classique, les totalitarismes ont donc besoin d'au moins deux organes pour administrer la terreur : l'organe bureaucratique, qui est nécessaire à tous les régimes totalitaires, permet de gérer et de répandre la confiance dans les masses, et la police secrète, qui sert à instituer la terreur dans l'esprit de l'individu. La terreur atteint ce point où l'individu peut craindre d'être dénoncé par son propre fils s'il a le malheur de prononcer des phrases hérétiques dans sa propre maison.

Bref, à ce point-ci de notre exposé, nous pouvons faire le lien entre la sortie de l'humanité et le mouvement totalitaire. La sortie de l'humanité par l'humain a pour caractéristiques principales le mal radical et la banalité du mal. La domination totalitaire se solidifie lorsqu'elle tend vers une emprise totale sur le corps social et qu'elle favorise la propagation de ces deux moments du mal.

Réduit à l'état d'impuissance, réduit à la survie pure, l'individu qui subit la terreur et la domination totalitaire est un prisonnier de l'immédiat pour ce qui lui semble être l'éternité. La grande malédiction de l'individu aux prises avec la domination totalitaire, c'est d'être menacé de perdre même la capacité d'imaginer une réalité autre, c'est d'être pris dans un enfer homogène où aucune distinction ne peut être effectuée, où la vie et la mort ne font qu'un. Mais où pouvons-nous situer l'humanité dans ce cadre ?

Nous voilà donc en train de traverser l'abîme, pourchassant toujours la bête meurtrière du langage sur son propre territoire. Une confrontation à la dialectique du mal, qui est un processus entre le mal radical (ou encore la superfluidité de la vie humaine) et la banalité du mal (ou encore l'incapacité de penser) nous fait réaliser que nous sommes, effectivement, de l'autre côté de la ligne. Le retour dans le monde des hommes n'est plus possible sans que nous nous confrontions d'abord au meurtrier en le regardant dans les yeux. Le retour dans le monde des hommes n'est plus possible sans que nous ayons compris le sens de ce meurtre du langage.

Et c'est justement parce que le retour n'est plus possible que des réflexions sur ce que nous avons perdu et que nous tentons de retrouver envahissent notre esprit. Le sens de cette enquête nous serait perdu si nous devions oublier pendant notre parcours la raison initiale de cette odyssée infernale.

Avant l'inhumain, il y avait l'humain. Et avant le meurtre du langage, il y avait le langage.

*La gloire de celui qui meut toutes choses
pénètre l'univers, et resplendit
davantage en un point, et moins ailleurs.
Dans le ciel qui prend le plus de sa lumière
je fus, et vis des choses que ne sait ni ne peut
redire qui descend de là-haut;
car en s'approchant de son désir
notre intellect va si profond
que la mémoire ne peut l'y suivre.*

— Dante, *La Divine Comédie/Paradiso, Chant I*

Chapitre 2 : Sur l'humain et sur le langage

2-1 : Penser un contexte où le plein potentiel humain est encouragé: une ouverture sur ce qui n'apparaît plus.

Portant sur notre dos le poids de la prise de conscience des implications des totalitarismes sur le monde, notre esprit humain arrive à peine à supporter le malaise qui s'ensuit. Jetant un regard vers le fond de l'abîme, la tentation de nous laisser nous écrouler sous le poids de l'histoire, qui pèse si lourdement sur nos épaules en nous menaçant de nous plonger dans le vide, nous vient à l'esprit pour un moment. Mais nous écartons rapidement la tentation. La séduction par le cynisme ou le nihilisme dans le cadre de ce néant abyssal nous maintiendrait trop longtemps dans ce lieu dangereux. Notre esprit n'en ressortirait pas indemne et nous risquerions de ne jamais nous en remettre. Nous essayons alors de stimuler notre volonté en pensant aux raisons pour lesquelles nous avons entrepris ce voyage périlleux.

C'est par amour pour l'humanité que nous avons entrepris cette odyssée. C'est par amour pour le langage que nous enquêtons sur le meurtre de ce dernier. Et c'est par amour du monde que nous mettons en gage notre âme dans l'espoir de lever le voile sur ce mystère.

Nous avons vu que le totalitarisme renvoie essentiellement à la superfluité de la vie humaine, à la non-pensée et à une homogénéisation de la vie en société. Autrement dit, il est question de la sortie de l'humanité lorsque nous parlons de totalitarisme. Et si une sortie de l'humanité a pu être identifiée, un contrepois conceptuel devient nécessaire pour donner du sens à ce regard prolongé dans l'abîme. La pensée d'Aristote se présente alors comme terrain ferme originel auquel nous raccrocher.

Pour Aristote, il était clair que l'être humain était le seul animal parlant, ce qui signifie aussi qu'il est le seul animal politique. Cette constatation établit donc un lien entre trois éléments essentiels qui nous permettront de penser la notion de langage ainsi que celle d'humanité. En nous penchant sur les questions du langage, de l'humain et du politique, tout en pensant les liens intimes qui se nouent entre ces trois moments, il sera possible pour nous de réfléchir de manière conséquente la notion de langage et celle d'humanité. Malheureusement, le phénomène totalitaire est tellement éloigné du contexte sociohistorique dans lequel le philosophe grec pensait que nous ne pouvons pas nous appuyer sur sa pensée pour penser clairement le meurtre du langage.

Au loin, nous remarquons alors un autre point de repère théorique sur lequel nous appuyer, celui de la pensée arendtienne sur les sujets de la parole et de l'humanité. Arendt nous a aidés à comprendre les mécanismes infernaux des totalitarismes, alors peut-être pourra-t-elle nous aider à comprendre son opposé conceptuel?

Nous pensons qu'une lecture de « The human condition » peut être très fertile quant à une compréhension de ce qui a été perdu. Après avoir écrit « The origins of totalitarianism », et après s'être penché sur la question du mal, Arendt a sans doute ressenti le besoin de penser positivement l'humanité. Le plus grand malheur qui peut survenir à tout penseur ou théoricien critique est de se laisser emporter par le désespoir. Tout en maintenant une position critique, Arendt, dans « The human condition », a tracé un portrait positif de l'humanité par rapport à la *polis* grecque. Elle a pu ainsi saisir conceptuellement des symptômes révélateurs de la crise qui affecte le monde contemporain. Arendt n'a pas connu la logique du monde contemporain, mais le fossé qui sépare son monde et le nôtre n'est pas si immense. Prenant cela en considération, il n'est pas non plus question d'affirmer que les Athéniens étaient pleinement dans l'humanité et que nous ne le sommes pas. Il est plutôt question de penser un point de référence à l'aune duquel nous pouvons penser un être humain libre mais qui était doté d'un sens de la responsabilité civique⁴⁵. Penser un tel type d'être humain est une tâche difficile pour nous, en tant qu'individus imprégnés de la logique du monde contemporain. Cette nécessité de penser l'humanité se présente à nous parce qu'en parlant de sortie de l'humanité pour l'humain, nous devons chercher à

⁴⁵ La formulation d'« humain libre et responsable » sera utilisée à quelques reprises dans ce mémoire. Soulignons d'abord que la conception du « libre » dont il est question ici renvoie à une liberté politique. Cela dit, l'auteur est tout à fait conscient que cette formulation semblerait proposer une admiration béate de l'être humain politique. Ce n'est pourtant pas ce que nous cherchons à faire. La dignité humaine peut très bien s'exprimer dans toutes les sphères de la vie humaine. L'auteur de ce mémoire ne cachera pas, cependant, que la crise contemporaine de la pensée politique est une question qui le trouble et qu'il juge importante. C'est donc en considérant ce jugement qu'il justifie l'usage de cette formulation.

voir de quoi nous sortons exactement. La question est difficile puisqu'une partie de nous n'arrive pas à mettre le doigt sur ce qui a été perdu exactement. Le souvenir de l'humanité est enfoui profondément dans notre subconscient.

Jusqu'ici, nous avons tenté de voir en quoi consistait la banalité du mal, de voir en quoi consistait le mal radical. Nous sommes arrivés au constat que ces deux moments contribuaient à la sortie de l'humanité. Nous sommes aussi arrivés au constat qu'un mouvement totalitaire contribuait à cette sortie de l'humanité tout en se nourrissant de cette dernière pour continuer à se mouvoir.

Il est donc question de totalitarisme, d'un mouvement qui *tend* vers l'homogénéisation du réel. Il est question d'un mouvement qui *tend* vers un espace où la vie et la mort s'équivalent, puisqu'une homogénéisation sociale est impossible: seules la mort et la destruction peuvent réellement égaliser complètement le monde.

Bref, nous allons chercher à penser l'humanité ainsi qu'un contexte dans lequel cette dernière peut émerger et accueillir son potentiel d'être à la fois libre et responsable.

Pour ce faire, la première question sur laquelle nous devons fonder notre réflexion est d'ordre ontologique : mais qu'en est-il de l'être humain?

2-2 : Pluralité et humanité

Refusant de nous laisser emporter dans les débats sur la nature de l'être humain parce qu'ils sont habituellement fondés sur un moment de spéculation philosophique (l'homme est naturellement bon, l'homme est un loup pour l'homme, etc.), nous allons recentrer la question pour qu'elle soit plus cohérente dans le cadre de notre démarche et pour qu'elle puisse, en effet, nous servir de point d'appui dans ces lieux vides.

Alors qu'en est-il des êtres humains ?

Si nous ne pouvons parler de l'homme à l'état de nature, nous pouvons, cependant, parler du fait que les hommes sont plusieurs. La pluralité est un qualificatif qui est en mesure de bien décrire un aspect fondamental des êtres humains. Cette pluralité, pour Arendt, sous-entend deux choses.

Human plurality, the basic condition of both action and speech, has the twofold character of equality and distinction. If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not distinct, each human being distinguished from any other who is, was, or will ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood. Signs and sounds to communicate immediate, identical needs would be enough.⁴⁶

La présentation de la distinction comme moment fondamental de la condition humaine est suffisamment claire pour que nous n'ayons pas à l'étayer davantage. L'égalité, cependant, est peut-être un peu trop rapidement présentée. C'est un moment fondamental de la condition humaine que nous ne saurions mieux exprimer que par une citation de Simon Weil :

L'égalité est un besoin vital de l'âme humaine. Elle consiste dans la reconnaissance publique, générale, effective, exprimée par les institutions et les mœurs, que la même quantité de respect et d'égards est due à tout être humain, parce que le respect est dû à l'être humain comme tel et n'a pas de degrés.⁴⁷

L'égalité, autrement dit, se joue au niveau de la reconnaissance. En reconnaissant l'autre comme étant son égal, l'individu se rend disponible à dialoguer avec ce dernier, à recevoir et à transmettre de la connaissance, à l'aimer et ainsi de suite. L'égalité n'a rien à voir avec l'idée d'abolir toutes formes d'autorité ou de hiérarchie. L'égalité renvoie simplement à la reconnaissance de l'autre en tant qu'être, au même titre que nous nous accordons cette même reconnaissance. L'égalité est, d'ailleurs, cette condition fondamentale de notre humanité que les nazis ont compromise en refusant de reconnaître les juifs et en les étiquettant de « sous-humains », de « untermensch ».

Ces deux qualificatifs, qui sont constitutifs de la pluralité, ne sont pas de l'ordre du biologique. De toute manière, nous avons déjà vu dans le chapitre précédent que l'humain peut très bien avoir toutes les caractéristiques biologiques humaines et, en même temps, être en négation avec son humanité sur le plan symbolique. Dans ce sens, la pluralité est la dénomination la plus petite sur laquelle les êtres humains peuvent être saisis sur le plan symbolique. Reconnaître la pluralité des êtres humains est un moment essentiel de nos réflexions qui visent une compréhension de l'humanité symbolique.

Comment se manifeste, dans ce cas, la pluralité humaine? Nous considérons que la pluralité humaine ne peut qu'apparaître dans des activités humaines. Dans ce sens, et toujours avec Hannah

⁴⁶Arendt, Hannah, *The human condition*. The University of Chicago Press, Chicago, 1998. p. 175-176. désormais note THC

⁴⁷Weil, Simone, *Oeuvres*, Quarto Gallimard, Manecourt, 1999, p. 1036

Arendt, nous postulons ici qu'il y a deux grandes typologies d'activités humaines : la Vita Activa et la Vita Contemplativa.

2-3 :Le labeur

La Vita Activa renvoie aux activités humaines qui sont de l'ordre de la pratique. La Vita Contemplativa, quant à elle, renvoie à la vie de l'esprit, à la pensée, à une vie de contemplation. Dans « The human condition », une grande partie de l'argumentation d'Arendt pousse dans le sens d'une critique à l'égard de la tendance de la pensée occidentale à soumettre la Vita Activa à la Vita Contemplativa. Elle se fait en formulant une critique à l'égard de la pensée platonicienne, qui est le lieu où Arendt situe la genèse de cette tradition occidentale.⁴⁸

Autrement dit, Arendt critique la tendance occidentale à soumettre la vie pratique à la vie réflexive, tel le règne idéalisé des philosophes-rois platoniciens. Pour sa part, Arendt juge que la Vita Activa n'est pas égale, inférieure ou supérieure à la Vita Contemplativa.

De notre côté, nous affirmons que la Vita Activa et la Vita Contemplativa ne sont que des points de référence pour penser des activités humaines. La séparation entre la théorie et la pratique entre contemplation et action, n'est pas tout à fait aussi nette dans le monde contemporain. En fait, le théorique et la pratique, en notre sens, sont intimement liés. Le théorique concerne la connaissance du monde alors que la pratique concerne la manière d'agir au sein de ce dernier. En effet, il nous semble évident que la connaissance du monde influence les modalités selon lesquelles nous habitons ce dernier. Dans ce sens, nous donnons raison à l'existence de la notion de praxis, qui réconcilie ces deux moments, dans la pensée de Karl Marx.

Ceci étant dit, avant de présenter ce en quoi consistent les grandes typologies des activités humaines de la Vita Activa, nous soulignerons, tel que nous l'avons déjà affirmé plus tôt, que notre conception des activités humaines et de l'humain lui-même est très influencée par la pensée de Hannah Arendt. Pour le lecteur non initié à la pensée de cette dernière, il est nécessaire de souligner ici qu'elle avait tendance à effectuer des distinctions claires et nettes entre ses différentes catégories conceptuelles. Procéder ainsi est simultanément la force et la faiblesse de la pensée arendtienne. D'un côté, ces distinctions offraient des points de référence à l'aune desquels le lecteur qui se confronte à sa pensée peut juger des modalités du vivre-ensemble du monde dans

⁴⁸ THC p. 14-15

lequel il vit. Mais de l'autre, en séparant de manière aussi tranchée certaines catégories, Arendt donne l'impression que ces dernières n'entrent pas en relation les unes avec les autres. En présentant des sphères d'activité humaines de la Vita Activa, nous verrons comment cette critique peut s'appliquer à la pensée arendtienne et nous chercherons par la suite à réconcilier cette tension. Nous justifions d'avance notre volonté de nous réconcilier avec cet aspect de l'oeuvre arendtienne parce que, comme nous le disions, nous jugeons que ces réflexions sont utiles pour penser l'humanité, le monde, l'individu, l'éthique, le politique et le langage.

Donc, pour revenir à la dichotomie Vita Activa et Vita Contemplativa, nous allons explorer la première ainsi que les lieux où se situent l'humain et le langage en son sein.

Pour Arendt, la Vita Activa, ou encore la vie active et pratique, est séparée en trois sphères bien distinctes : la sphère du labeur, celle du travail et celle de l'action. Chacune de ces sphères d'activité est fondamentale à sa manière parce qu'elle correspond à une des conditions par lesquelles la vie dans le monde est possible pour l'être humain.

Le labeur est cette sphère d'activité qui correspond au processus biologique du corps humain. Parce que l'être humain est d'abord et avant tout son corps, le maintien de la vie au travers du fait de se nourrir ou de s'abriter contre le tempérament violent de la nature est de l'ordre de la survie. Le labeur renvoie donc à la condition primaire de notre humanité qu'est la vie elle-même.

Le labeur, chez Arendt, est cette sphère d'activité qui est toujours à recommencer et qui se fonde sur la nécessité. Il est de l'ordre de la contrainte biologique et les activités qui y sont reliées ne laissent pas de marques permanentes dans le monde. Le fait de cuisiner, par exemple, est de l'ordre du labeur et renvoie à la nécessité absolue de l'être humain de se nourrir. Le fait de nettoyer son logement pour se protéger des maladies qui pourraient émerger de lieux insalubres fait aussi partie de la nécessité.

Labor is the activity which corresponds to the biological process of the human body, whose spontaneous growth, metabolism, and eventual decay are bound to the vital necessities produced and fend into the life of the labor. The human condition of labor is life itself.⁴⁹

⁴⁹ THC, p. 7.

Bref, on ne peut pas échapper au labeur. C'est une contrainte qui exige de la part de l'être humain un consentement à la nature. Le fait d'être biologiquement humain implique que le labeur fera toujours partie des activités qui constituent une partie de l'humanité.

2-4 : Le travail

Le travail, la seconde sphère des activités humaines de la Vita Activa, correspond à toute la dimension « artificielle » du monde humain. Les êtres humains, étant des êtres mortels, laissent derrière eux des traces de leur passage sur terre par le biais du travail. C'est par le biais du travail que le monde est constitué, c'est par le biais du travail que des objets sont construits et instituent le monde dans lequel nous vivons. Laissant des produits aussi vastes que des villes complètes, qui sont constituées de nombreux édifices et d'artefacts, la condition humaine à laquelle renvoie le travail est son appartenance au monde.

Bref, c'est par le travail que les êtres humains construisent le monde physique dans lequel ils vivent. Le travail inscrit son produit complété dans la durée, dans le temps humain. Le produit du travail est en mesure de survivre à la vie humaine elle-même. Autrement dit, la constitution du monde physique est de l'ordre du travail.

Work is the activity which corresponds to the unnaturalness of human existence, which is not imbedded in, and whose mortality is not compensated by, the species' ever-recurring life cycle. Work provides an "artificial" world of things, distinctly different from all natural surroundings. Within its borders each individual life is housed, while this world itself is meant to outlast and transcend them all. The human condition is worldliness.⁵⁰

Le fait de construire une chaise, par exemple, est de l'ordre du travail, puisqu'en principe, cette chaise devrait être en mesure de durer dans le temps. Cette chaise, une fois terminée, fera partie du monde dans lequel nous nous inscrivons et une fois construite, elle n'a plus à être reconstruite puisqu'elle fait partie du monde humain. L'oeuvre d'art ferait aussi partie de cette catégorie constituante du monde humain.

⁵⁰ ibidem

2-5 : L'action

Et finalement, il y a la sphère de l'action. L'action se déroule entre les hommes et c'est à partir de cette dernière que les hommes sont en mesure d'assumer leur liberté, leur spontanéité, leur créativité et leur excellence distinguée en tant que citoyens aux yeux de leurs pairs.

Tout comme le labeur, l'action est toujours à recommencer et ne laisse pas de traces matérielles dans le monde humain. Cependant, l'action est tout le contraire du labeur dans le sens qu'elle fait appel à la liberté et non à la nécessité.

Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically the human condition- not only the condition *sine qua non*, but the condition *per quam*- of all political life. Thus, the language of the Romans, perhaps the most political people we have ever known, used the words "to live" and "to be among men" (*inter hominess esse*) or "to die" and "to cease to be among men" (*inter hominess esse desinere*) as synonyms.⁵¹

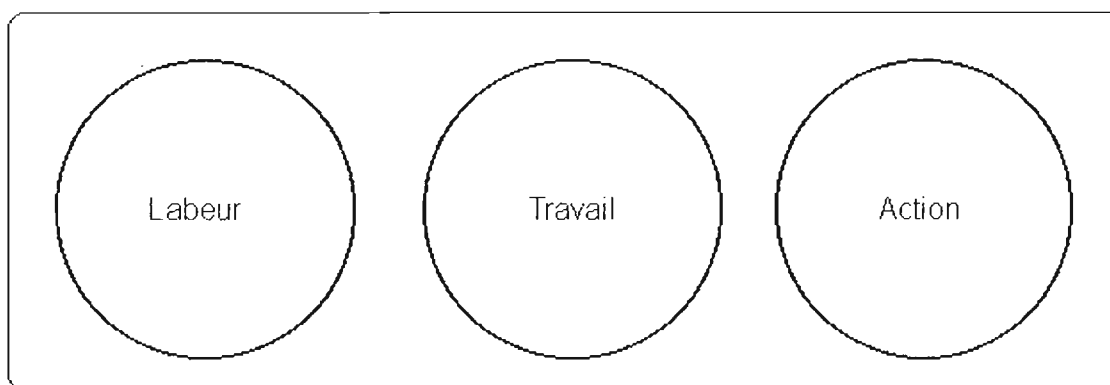
L'action est donc par définition politique. Et si elle ne passe pas par la matérialité du monde, comme le travail, alors il est nécessaire de situer par quelles modalités elle se déploie. Et c'est dans ce sens que nous pouvons affirmer avec Arendt que l'action se déroule par le biais du déploiement de la parole. Bref, le postulat arendtien est que la pluralité assumée à son plein potentiel doit passer par l'action et l'action par excellence est la prise de parole et le dialogue dans l'espace public.

2-6 : Les trois sphères d'activité : tension et réconciliation

Avant de continuer nos réflexions sur la question humaine, nous allons devoir nous réconcilier avec une tension importante qui se présente à nous quant au dénouement de la théorie arendtienne. Tel que nous l'avons vu jusqu'à l'instant, la Vita Activa est séparée en trois sphères d'activités distinctes : le labeur, le travail et l'action. Si nous devons schématiser le raisonnement arendtien sur la question, le tout ressemblerait sans doute à ceci :

⁵¹ op. cit 7-8

Vita Activa



Cependant, séparer catégoriquement de telle manière ces sphères ne tient pas compte de la dimension culturelle de certaines activités humaines. Une question légitime que nous pouvons nous poser pourrait être formulée ainsi : où pouvons-nous situer la dimension culturelle dans ces sphères d'activité? Après tout, la culture n'est pas quelque chose qui ne se maintient que par soi-même. Une culture reste vivante parce que nous la transmettons, ce qui nous rappelle qu'il y a un lien intime entre le vivre-ensemble et la dimension culturelle. Le fait de cuisiner, dans une logique arendtienne prise au mot, est de l'ordre du labeur. Mais n'est-il pas vrai qu'il peut y avoir un savoir-faire qui diffère de famille en famille, de région en région, quant à la manière d'apprêter des aliments?

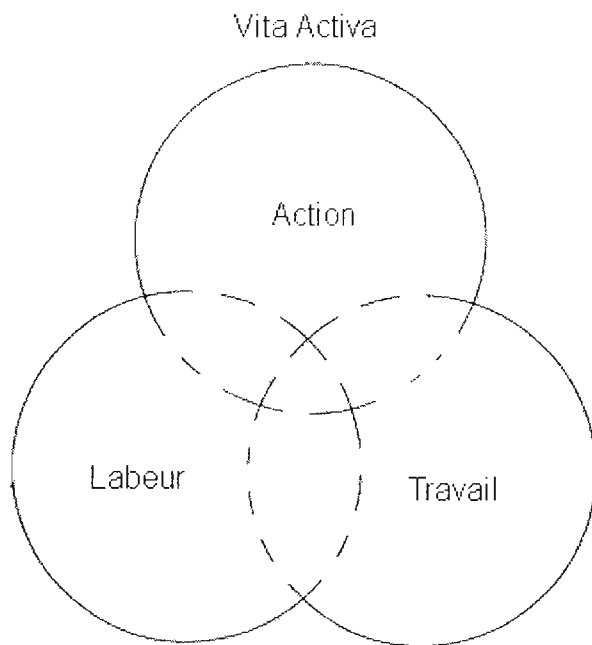
N'est-il pas vrai, non plus, que l'art, étant une modalité expressive qui se réfléchit sur le monde, est fondamentalement politique? Dans la pensée arendtienne orthodoxe, nous situons l'art dans la sphère du travail. Mais l'oeuvre d'art ne peut-elle pas elle aussi s'apparenter à l'action, puisque par son langage, elle peut exprimer et rendre compte de certaines réalités? N'est-il pas exact de dire que l'oeuvre d'art⁵², par le biais du langage de son médium spécifique, a la possibilité de critiquer certaines réalités? Ceci n'est-il pas de l'ordre de l'action? Nous pensons que c'est le cas.

Bref, la question est évidente : que faire avec toutes ces activités humaines qu'on ne peut situer spécifiquement dans une seule sphère ou dans une autre?

⁵² Pour creuser plus loin encore la question de la situation de l'art dans la pensée arendtienne, nous pouvons nous questionner sur le lieu qu'occupe la danse dans cet univers conceptuel. Certaines danses sont ouvertement politiques, telle la capoeira, qui était une danse par laquelle les esclaves africains exprimaient leur colère face à leurs maîtres Portugais au Brésil.

Le problème avec les catégories arendtiennes servant à décrire les sphères des activités humaines dans la Vita Activa, comme nous l'avons déjà dit, est qu'elles ne se superposent pas, qu'elles ne s'entrecoupent pas et qu'elles ne s'influencent pas. Les lignes tracées entre elles semblent être infranchissables.

Nous suggérons alors une légère restructuration des sphères de la Vita Activa, qui, croyons-nous, est toujours en harmonie avec l'esprit de la pensée arendtienne. Nous considérons que cette réorganisation arrive à réconcilier certaines tensions quant à sa confrontation au réel et à la vie pratique dans sa quotidienneté. Il est donc question d'admettre que ces sphères, telles que pensées par Arendt, permettent de mesurer certaines activités humaines tout en admettant que les activités qui se déploient dans le réel ne se trouvent pas de manière fixe ou exclusive dans une sphère ou dans une autre. Il est aussi question de reconnaître que chacune de ces sphères influence les autres. Le fait de cuisiner est de l'ordre du labeur, mais la transmission du savoir-faire quant à la préparation des aliments au travers de l'écriture ou de la transmission de recettes est de l'ordre du travail parce que ça conserve une partie du monde. Mais la conservation du monde est par définition quelque chose de politique, ce qui signifie qu'il y a une part d'action dans le fait de cuisiner.



Bref, aucune activité humaine n'est purement dans le labeur, le travail ou dans l'action, elles ont simplement tendance à se rapprocher davantage d'une sphère ou d'une autre. Dans ce sens, la parole se déploie dans les trois sphères, mais elle ne serait employée à son plein potentiel que lorsqu'elle est dans la sphère de l'action.

Faisant ainsi l'usage des catégories arendtiennes, en tant que simples points de référence, et en soulignant que ces sphères ne sont pas imperméables, qu'elles sont ouvertes, qu'elles se superposent et qu'elles s'influencent entre elles, nous affirmons que les tensions conceptuelles de l'oeuvre arendtienne peuvent être réconciliées. Nous jugeons aussi que l'esprit arendtien est respecté avec un tel usage de sa pensée.

2-7 : Les trois sphères d'activité comme condition vers le potentiel de liberté et de responsabilité assumées par l'humanité

Ayant ainsi résolu une grande partie des tensions de la pensée arendtienne pour que cette dernière puisse nous servir dans le cadre de nos réflexions par rapport au langage et à l'humanité, il est maintenant question de situer le labeur, le travail et l'action dans les espaces dans lesquels ils se déploient.

Considérons d'abord que ces trois catégories des activités humaines sont des manifestations des caractéristiques de l'humanité. Nous avons déjà vu que le labeur renvoie à la nécessité biologique du corps, que le travail renvoie à la nécessité des hommes de faire partie d'un monde et que l'action exprime la pluralité humaine.

Par la suite, considérons aussi que le langage et la parole se déploient dans toutes ces sphères. Et dans ce sens, s'il est question de langage, il est nécessairement question de politique. « Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what makes man political being. »⁵³

C'est donc parce que les êtres humains sont des êtres langagiers qu'ils ont tout le potentiel d'être des êtres politiques. L'humain est potentiellement un être politique parce qu'il se sert du langage dans une sphère d'activités humaines de la Vita Activa (celle de l'action) qui requiert plus vivement l'usage de la parole comme moyen de l'expression humaine. L'humain doit donc être en

⁵³ op. cit. p. 3

mesure de se livrer aux activités liées à la sphère de l'action pour pouvoir prétendre être un être politique. La sphère de l'action est la sphère de l'expressivité. D'aucune manière, ne devons nous prendre cette affirmation comme étant de l'ordre du dénigrement des autres sphères : il est évident qu'il y a toutes sortes de modes expressifs qui se déploient dans les sphères du labeur et du travail. Le fait de mettre au monde une recette pour qu'autrui goûte à un plat qui fait référence à notre imaginaire culinaire est de l'ordre de l'expressivité. Le fait de mettre au monde une toile dépeignant une réalité est de l'ordre de la constitution du monde tout en étant de l'ordre de l'expressivité.

Il n'est pas question de dire que les sphères du labeur et du travail sont moins humaines que la sphère de l'action. Il est plutôt question de dire qu'un monde où les êtres humains peuvent assumer pleinement leur potentiel d'êtres libres et responsables est un monde dans lequel ces trois sphères d'activité leur sont disponibles.

Si la pluralité peut se manifester dans les trois sphères d'activité, il reste que la sphère de l'action est celle qui privilégie la pluralité. Il est possible de simplement reproduire la même recette jour après jour sans lui ajouter une quelconque touche personnelle. Il est aussi possible de construire un meuble sans se soucier de sa dimension esthétique et expressive, misant essentiellement sur sa dimension utilitaire. Il n'est pas possible, cependant, de passer à l'action politique sans faire appel à un minimum d'expressivité.

L'être humain qui se livre dans l'activité de l'action tend davantage vers son potentiel d'être *libre et responsable*⁵⁴ puisqu'il s'assume en tant qu'être politique. Il fait appel à cette condition fondamentalement humaine qu'est la pluralité des êtres humains.

Si l'action politique est le moyen par excellence par lequel s'exprime la pluralité humaine, elle est aussi, en même temps, le moyen de produire du sens du fait que nous soyons tous des êtres distincts et que nous vivions ensemble. Dans ce sens, travailler sur la cohésion sociale, qui est un des mandats de l'institution éducative, est une tâche fondamentalement politique. Produire du

⁵⁴ Les résultats découlant d'une action politique sont par définition imprévisibles et irréversibles. Dans ce sens, l'action politique ne peut pas être déployée uniquement au nom de la liberté individuelle. Parce que les résultats de l'action sont potentiellement lourds de conséquences, Arendt affirme qu'elle n'est possible qu'après la promesse et le pardon. Les êtres humains doivent se promettre entre eux d'agir au nom de créer un monde meilleur et ils doivent être capables de se pardonner des erreurs passées. Bref, la promesse et le pardon renvoient à la responsabilité et la liberté. La promesse est liée à la responsabilité collective alors que le pardon permet la liberté d'action. Voir THC p. 236-247.

sens au vivre-ensemble est une tâche politique par excellence. L'enseignant qui fait usage de la parole et qui transmet tout un monde à ses élèves est donc au moins en partie dans l'action. Il est dans l'action parce qu'il a pour mandat d'enraciner ses élèves pour que ces derniers puissent, à leur tour, assumer leur unicité au sein du collectif et prendre la parole dans ce cadre en tant qu'êtres uniques dans un espace, une temporalité et une identité partagés.

Nous pouvons donc affirmer, à partir de toutes ces considérations, que les êtres humains sont des êtres langagiers, et que ces êtres langagiers sont des êtres de parole. Si la pluralité est fondamentale à ces êtres de parole, alors pour qu'ils puissent tendre vers leur potentiel d'êtres libres et responsables, ils doivent vivre dans un monde où la parole et le langage peuvent se déployer au travers de ces trois sphères d'activité que sont le labeur, le travail, et l'action. Il est certainement possible de dire que l'être humain est un être politique, parce que la dimension politique de l'être humain traverse les trois sphères d'activité de la Vita Activa. Un monde qui encourage l'émergence de l'être humain libre et responsable doit donc prendre en considération ces trois sphères d'activité.

À partir de ces constats, un certain nombre de questions nous sautent aux yeux : d'abord, dans quels types d'espaces se déploient les sphères d'activité et le langage? Et ensuite, qu'est-ce que le langage et la parole?

2-8 : La question topique : le monde, espace public, espace privé

Revenons un instant vers les constats abyssaux auxquels nous avons dû nous confronter en pensant le totalitarisme. Claude Lefort, dans un article sur la question politique chez Hannah Arendt, résume la conception du totalitarisme chez cette dernière. Inutile de le dire, cette conception est intimement liée à notre confrontation avec le phénomène totalitaire. Et le simple fait de souligner cette conception nous permettra de nous situer plus aisément devant le type d'espace social que nous ne voulons pas voir émerger. En retour, ceci nous donne aussi un point de repère pour penser de manière lucide le type d'espace que nous espérons voir apparaître.

En premier lieu, le totalitarisme est ce régime, semble-t-il, où tout se présente comme politique : le juridique, l'économique, le scientifique, le pédagogique. Nous observons que le parti pénètre dans chaque domaine et diffuse ses consignes. En second lieu, le totalitarisme apparaît comme ce régime où toutes choses deviennent publiques. En troisième lieu, ce qui interdit de le confondre avec une vulgaire tyrannie, c'est qu'on ne saurait le traiter comme un type de gouvernement arbitraire dans la mesure où il se réfère à une loi, à l'idée même d'une loi absolue qui ne doit rien à l'interprétation des

hommes, ici et maintenant : la loi de l'Histoire dans le totalitarisme de type communiste ; la loi de la Vie par le totalitarisme de type nazi. Dans ce régime, il semble encore que l'action soit la valeur dominante, puisque le peuple doit être mobilisé et toujours en mouvement autour de tâches d'intérêt général. C'est aussi un régime dans lequel règne le discours. Enfin, c'est un régime qui se présente comme révolutionnaire, un régime qui fait table rase du passé et qui s'adonne à la création de l'« homme nouveau ». Or, cette pleine affirmation de la politique porte à son envers une négation. Ce n'est pas seulement que nous puissions découvrir que l'idéal de la maîtrise de la société se traduit, en fait, par une domination totale, il s'exerce là une puissance délibérée de quelques références éthiques ou religieuses, qui ne connaît pas de limites au possible, de sorte que la fameuse création de l'« homme nouveau » se transforme en attentat contre ce qui a toujours fait la dignité de la condition humaine. Ce n'est pas seulement que la loi, érigée fantastiquement au-dessus des hommes, ait pour effet dans la réalité de supprimer toute validité des lois positives, de garanties juridiques. Ce n'est pas seulement que la mystique de l'« Un », d'une sorte de corps collectif, conduise, en fait, à l'extermination de l'ennemi de l'intérieur. Si nous nous en tenions là, nous ne dépasserions pas le constat. Mais sous l'apparence, nous devons découvrir qu'il ne s'agit nullement de la politique, ni de la vie publique, ni de la loi, ni de l'action, ni de la parole, ni de la révolution conçue comme commencement. Nous devons plutôt reconnaître que ces références ont été détruites pour que puisse s'accomplir le trajet de la domination totale.⁵⁵

Il s'agit là d'une logique de l'indifférenciation sur tous les plans. Si tout est politique, comment peut-on penser ce qui n'est pas politique ? L'espace homogène et indifférencié, qui se présente comme une totalité politique, se révèle être un espace antipolitique. La porte est grande ouverte dans ces espaces homogènes pour l'émergence d'une domination totale.

Comment peut-on, dans ce cas, penser un espace politique ? Pour Arendt, il est important de distinguer l'espace politique de l'espace privé. Bref, il est important pour elle de penser l'aspect hétérogène du monde. L'homogénéisation de l'espace ne peut qu'homogénéiser les rapports sociaux. Par homogénéisation des rapports sociaux, nous signifions un social qui tend à ne fonctionner que sur une logique strictement économique ou encore sur une logique strictement fasciste. Il est important de distinguer les types d'espace dans lesquels nous nous inscrivons dans le but de mieux les habiter et de mieux agir en leur sein. Bref, concevoir le social comme un grand espace homogène limite les possibilités d'action de l'humain.

À l'opposé d'un espace homogène, Arendt présente l'idéal d'un monde où il y a la distinction entre l'espace public et l'espace privé. Cette distinction, souligne-t-elle, est difficile à concevoir pour nous puisque nous vivons dans une société dans laquelle l'espace privé et l'espace public ne sont plus des catégories représentatives de notre organisation sociale : la ligne qui sépare les deux existe de moins en moins pour nous, il n'y a pas d'espace public ou d'espace privé, il n'y a qu'un espace socialisé.

⁵⁵ Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil, Saint-Armand Montrond, 1986, p. 69

Ceci étant dit, pour penser l'espace public ou l'espace privé, il est nécessaire de penser le monde.

2-9 : Sur le monde et sur l'humanité

Le monde est un lieu qui est commun et qui est à la vue de tous. C'est ce lieu qui est habité et vu par la collectivité. Bref, c'est l'ensemble de ce qui peut être vu et imaginé collectivement par un regroupement d'êtres humains.

Arendt établit un lien intime entre le travail et le monde, puisque c'est le produit du travail qui sépare et relie les hommes. Pour Arendt, le monde préserve les êtres humains d'une errance dans la nature ou d'un enfermement dans la subjectivité pure. Le monde est une condition de partage. Le monde doit être, par définition, commun.

Dans ce sens, nous postulons que le langage occupe un lieu fondamental dans la constitution du monde. Arendt soulignera l'importance de la langue dans la sphère de l'action, mais ne soulignera pas son égale importance dans la sphère du travail. Le langage ne reste vivant que s'il y a encore des gens pour le parler, pour s'exprimer au travers de lui. Sinon, il est question d'une langue morte, d'un code indéchiffrable. Le mandat premier d'un professeur ou d'un enseignant, peu importe la discipline dans laquelle il oeuvre, est d'initier son étudiant ou son disciple à tout le langage qui est utilisé dans un domaine, une discipline ou encore celui de la société civile. Lorsque le champ lexical est transmis du maître au disciple, ce ne sont pas que des mots qui sont gardés en vie : c'est aussi tout un monde qui se transmet. Le professeur qui transmet son vocabulaire à ses étudiants chevauche la sphère de l'action ainsi que celle du travail. D'une part, il participe au maintien du monde, et d'une autre, il agit directement sur ce dernier. C'est dans cet ordre d'idées que nous pouvons penser l'éducation : « La compétence du professeur consiste à connaître le monde et à pouvoir transmettre cette connaissance aux autres, mais son autorité se fonde sur son rôle de responsable du monde. Vis-à-vis de l'enfant, c'est un peu comme s'il était un représentant de tous les adultes, qui lui signalerait les choses en lui disant : « voici notre monde. »⁵⁶

La transmission et le maintien des repères symboliques se fait principalement dans la sphère du travail tout en débordant dans la sphère de l'action. C'est par le biais de cette considération qu'il est possible pour nous de penser les sociétés prépolitiques par rapport à l'oeuvre arendtienne,

⁵⁶ CC, p. 243

surtout en considérant que celles-ci sont très peu présentes dans les considérations de la philosophe. Il est nécessaire pour nous d'effectuer un détour vers les sociétés prépolitiques pour bien séparer le totalitarisme, qui est de l'ordre d'une logique post-politique, avec les sociétés prépolitiques, qui n'ont rien à voir avec les mouvements totalitaires.

Ceci nous mène à faire la distinction entre la forme de reproduction sociale totalitaire et la forme de reproduction sociale des sociétés prépolitique. Il est évident que l'action, telle que pensée dans les sociétés politiques, n'était pas une catégorie existante dans les sociétés prépolitiques. En même temps, nous avons déjà vu que dans les phénomènes totalitaires, l'action était difficilement pensable. Mais ce serait une erreur de penser que nous sommes confrontés à la même chose lorsque nous parlons de ces différents états.

La forme de reproduction sociétale totalitaire est, en fait, un mouvement qui tend vers la destruction du monde. Ce mouvement détruit tout sur son passage : le monde, l'environnement, l'intégrité physique des individus, etc. Ses tentacules se rendent même jusqu'à viser la destruction de la faculté de juger de ces derniers. La forme de reproduction sociétale prépolitique, quant à elle, est tout autre chose : elle cherche à maintenir l'intégrité du monde, elle cherche à garder en vie les repères traditionnels qui constituent le monde pour les individus. S'il n'y a pas de séparation entre espace privé et espace public dans les sociétés traditionnelles, il y a tout de même des points de repère et une transmission de la connaissance du monde qui se fait. Il y a une volonté de conserver le monde. Dans ce sens, il y a une forme d'action originelle qu'on peut distinguer de l'action politique qui se déploie.

Pour Arendt, les sociétés prépolitiques s'apparentent à une organisation d'ordre familiale à plus grande échelle. L'organisation de la vie en collectif, dans ces sociétés, serait l'extrapolation d'une organisation familiale : on parle d'un patriarce de la tribu, d'une matriarche et ainsi de suite. Si nous sommes prêts à donner raison à la philosophe allemande quant à cette analogie, nous ne serions pas en accord avec elle lorsqu'elle insinue que ces sociétés ne sont simplement pas assez évoluées pour avoir découvert l'État ou le politique. L'espace prépolitique était ni un espace public, ni un espace privé. C'était un espace qui avait des normes, qui était hautement hiérarchisé et qui accordait beaucoup d'importance au plan symbolique.

La thèse de l'anthropologue Pierre Clastres, dans son essai intitulé « La société contre l'État », est que les sociétés que nous qualifions, de manière condescendante, de « primitives » ne sont pas

des sociétés qui n'ont pas encore découvert l'État, mais qui ont été plutôt construites sur des modalités qui empêchent ce dernier d'émerger.⁵⁷ On pourrait critiquer Clastres dans le sens où la notion d'État est quelque chose d'inexistant dans l'imaginaire prépolitique et ne pourrait donc pas, de manière conséquente, faire l'objet d'un refus. Cependant, nous pourrions affirmer que les structures sociales prépolitiques cherchaient à limiter la possibilité de l'émergence du pouvoir dans l'espace. Cette limite est justifiée sur la base que l'exercice du pouvoir peut menacer la hiérarchie caractéristique des sociétés prépolitiques. La logique politique, qui justifie l'exercice du pouvoir, risque de remettre en cause des repères moraux, religieux et hiérarchiques.

Bref, le monde est quelque chose qui est conservé et transmis ainsi qu'une réalité que nous pouvons faire advenir. Il est entendu ici comme quelque chose de simultanément symbolique et matériel. Le monde est une condition à l'humanité de l'homme. Le monde n'est pas quelque chose qui doit être tenu pour acquis.

Under conditions of a common world, reality is not guaranteed primarily by the « common nature » of all men who constitute it, but rather by the fact that, differences of position and the resulting variety of perspectives notwithstanding, everybody is always concerned with the same object.⁵⁸

Un monde, en fin de compte, est essentiellement la possibilité d'avoir des repères communs qui permettent à la pluralité des individus de regarder ensemble certains objets. Le monde, sans espace privé et sans espace public, peut tout de même, par son travail de transmission culturelle, être maintenu. Dans ce sens, ce qui est transmis dans des sociétés prépolitiques, de génération en génération, est de l'ordre des normes et de la moralité. Cela suppose donc déjà une distance, future a-critique, alors qu'avec le totalitarisme, c'est précisément cette distance qui est abolie : l'« action » totalitaire est jugée selon son efficacité plutôt que sa moralité.

2-10 : Public et privé : lieux des activités de la Vita Activa

Le monde peut très bien exister sans espace public et sans espace privé, mais ces derniers ne peuvent pas exister sans le monde. Qui parle d'un monde parle d'une vision du monde partagée par un groupe de gens. Si le monde n'existe pas pour les individus, les chances pour que l'espace public et l'espace privé émergent sont nulles.

⁵⁷ Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Les éditions de minuit, Paris, 1974

⁵⁸ THC p. 57

Or, il n'est pas possible de penser la dichotomie opposant espace public et espace privé sans penser la relation de ces derniers aux activités humaines de la *Vita Activa*. Les espaces (public et privé) et les sphères d'activité (labeur, travail, action) sont intimement liés. Les uns donnent du sens aux autres et vice-versa. Pour Arendt, le vivre-ensemble qui se rapproche d'une structure sociale encourageant les hommes à tendre vers la liberté et la responsabilité doit comporter tous ces éléments. Dans cet ordre d'idées, nous devons souligner que les catégories de public et de privé ne font sens que dans un monde mû par un imaginaire politique. Ces catégories ne sont pas applicables dans un monde mû par un imaginaire prépolitique.

Ce qui nous mène à la sphère du labeur qui, selon Arendt, nécessite un monde dans lequel se déployer. Dans un monde mû par un imaginaire politique, la sphère du labeur nécessite l'espace privé dans lequel se déployer. Toujours dans un monde fondé sur une logique politique, le fait de labourer ne nécessite pas la présence d'autrui. Une vie de labeur dans une totale solitude, cachée complètement du regard d'autrui, pousse l'être humain vers la voie de l'*animal laborans* plutôt que vers celle de son potentiel d'être libre et responsable.

La sphère du travail nécessite aussi un espace dans lequel se déployer. En plus de cet espace, elle a besoin, par définition, de contribuer à la constitution d'un monde. Le produit du travail doit avoir la possibilité d'être à la vue, d'être saisi de manière sensible par d'autres êtres humains.

The activity of labor does not need the presence of others, though a being laboring in complete solitude would not be human but an *animal laborans* in the world's most literal significance. Man working and fabricating and building a world inhabited only by himself would still be a fabricator, though not *homo faber* : he would have lost his specifically human quality and, rather, be a god -not, to be sure, the Creator, but a divine demiurge as Plato described him in one of his myths. Action alone is the exclusive prerogative of man; neither a beast nor God is capable of it, and only action is entirely dependent upon the constant presence of others.⁵⁹

Bref, dans un monde fondé sur une logique politique, le labeur n'est pas la sphère d'activité de l'être humain qui se déploie sur la place publique. Il peut certainement être à la vue d'autrui, mais il n'est pas là question d'une sphère d'activité qui est habituellement montrée à autrui de manière délibérée. Donc, dans cette logique, les activités relevant de la sphère du labeur auraient tendance à se déployer dans l'espace privé.

⁵⁹ op. cit. p. 22

Le travail, quant à lui, est quelque chose qui se fait dans l'espace privé. Que nous parlions de l'artiste qui oeuvre dans son atelier pour produire des toiles, ou encore des ébénistes qui produisent des meubles dans une usine, nous pouvons être d'accord sur le fait que le processus qui est le travail a tendance à se faire essentiellement dans l'espace privé. Après tout, ce n'est pas le processus que l'on veut montrer : c'est l'oeuvre en soi. C'est le produit du travail qui va constituer un monde parce qu'il veut être à la vue de tous. Dans ce sens, la sphère du travail est un peu le moment de médiation entre l'espace privé et l'espace public. Ce qui nous mène à l'espace public. Si le labeur est de l'ordre du privé et si le travail est la médiation entre le public et le privé, serait-il exact de déduire que l'action est de l'ordre du public?

Il semblerait que ce soit bien le cas, puisque, l'action est, pour les Athéniens, la sphère d'activité dans laquelle l'individu doit nécessairement se montrer aux autres. Si le labeur est de l'ordre de la nécessité, l'action, quant à elle, est de l'ordre de la liberté.

Freedom is located in the realm of the social, and force or violence becomes the monopoly of government. What all Greek philosophers, no matter how opposed to polis life, took for granted is that freedom is exclusively located in the political realm, that necessity is primarily a pre-political phenomenon, characteristic of the private household organization, and that force and violence are justified in this sphere because they are the only means to master necessity- for instance, by ruling over slaves- and to become free. Because all human beings are subject to necessity, they are entitled to violence towards others; violence in the pre-political act of liberating oneself from the necessity of life for the freedom of world. This freedom is the essential condition of what the Greeks called felicity, *eudaimonia*, which was an objective status pending first of all upon wealth and health. To be poor or to be in ill health meant to be subject to physical necessity, and to be a slave meant to be subject to, in addition, the man-made violence. This twofold and doubled « unhappiness » of slavery is quite independent of the actual subjective well-being of the slave. Thus, a poor free man preferred the insecurity of the daily changing labor market to regular assured work, which, because it restricted his freedom to do as he pleased every day, was already felt to be servitude, and even harsh painful labor is preferred to the easy life of many household slaves.⁶⁰

L'espace public est ce lieu où les individus peuvent se montrer les uns aux autres, et agir chacun à leur manière dans le but de repenser collectivement, par le biais du dialogue ou d'autres médiums d'expression, les modalités de vivre ensemble.

Par l'action, l'individu se distingue de ses collègues. Par le fait de se livrer à l'action politique, l'individu se défait de l'idée que sa survie biologique est la valeur suprême qui guide sa manière d'habiter le monde et laisse une valeur transcendante gouverner ses actions : celle du devenir du corps social, celle du devenir du corps politique, celle du devenir du vivre-ensemble.

⁶⁰ op. cit. p. 31

To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time. The public realm, as the common world, gathers us together and prevents our falling over each other, so to speak. What makes mass society so difficult to bear is not the number of people involved, or at least not primarily, but the fact that the world between them has lost its power to gather them together, to relate and to separate them. The weirdness of this situation resembles a spiritualistic séance where a number of people gathered around a table might suddenly, through some magic trick, see the table vanished from their midst, so that two persons sitting opposite each other were no longer separated but also would be an entirely unrelated to each other by anything tangible.⁶¹

L'espace politique, qui est le lieu privilégié de l'action dans l'espace public, est essentiellement ce lieu où s'exerce le pouvoir au nom de certains principes transcendants. La Raison, pour certains, l'avènement d'une utopie, pour d'autres, etc. Il faut penser l'espace public comme ce lieu où les hommes libres se montrent les uns aux autres pour faire usage de la parole et pour agir avec l'idée de dialoguer sur les modalités du vivre ensemble humain. C'est aussi le lieu dans lequel les hommes peuvent se distinguer les uns des autres par leur excellence en tant que citoyens.

Excellence itself, *arete* as the Greeks, *virtus* as the Romans would have called it, has always been assigned to the public realm where one could excel, could distinguish oneself from all others. Every activity performed in public can attain an excellence never matched in privacy; for excellence, by definition, the presence of others is always required, and this presence needs the formality of the public, constituted by one's peers, it cannot be the casual, familiar of one's equals or inferiors.⁶²

L'espace public est donc le lieu par excellence de la pluralité et de l'action. Mais ce n'est pas qu'un lieu physique. Les Grecs, de qui Arendt s'est fortement inspirée pour penser le politique, considéraient que la polis, c'est-à-dire la Cité, était l'espace public. Mais le véritable espace public se retrouvait dans la relation que les hommes libres entretenaient entre eux.

The *polis*, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen to be. "Wherever you go, you will be a polis": these famous words became not merely the watchword of Greek colonization, they expressed the conviction that action and speech create a space between the participants which can find its proper location almost any time anywhere. It is the space of appearance in the widest sense of the word, namely, the space where I appear to others as others appear to me, where men exist not merely like other living inanimate things but make their appearances explicitly.⁶³

Pour qu'il puisse y avoir partage entre les hommes libres, l'espace public doit être le lieu du protocole. La manière dont les hommes entrent en dialogue les uns avec les autres dans cet espace diffère de la façon dont ils entrent en contact avec autrui dans le privé ou dans l'intimité. Les

⁶¹ op. cit. 52-53

⁶² op. cit., p.48-49

⁶³ op. cit. p.198-199

limites, les lois, le protocole, les formalités, la politesse sont tous des formes de médiation sociale qui sont des conditions fondamentales pour que le dialogue politique puisse émerger. Dans ce sens, l'aphorisme d'Oscar Wilde illustre très bien la dichotomie espace public/espace privé. « L'homme n'est jamais moins lui-même que quand il parle pour son propre compte. Fournissez-lui un masque et il vous dira la vérité. »⁶⁴

La liberté politique ne peut donc être exercée que dans l'espace public, et ce, dans le cadre de certaines limites. Que pouvons-nous faire, dans ce cas, du désir, de la volonté? Que pouvons-nous faire des pulsions qui nous habitent, si nous devons prendre des termes d'inspiration psychanalytique?

Nous avons déjà souligné que ce qui se déroule dans l'espace public est ce que nous voulons montrer à autrui, ce à quoi nous cherchons à donner la plus grande visibilité possible. Au contraire, dans le privé, se déploient des activités et des événements qui sont en retrait du regard de tous.

The distinction between private and public realms, seen from the viewpoint of privacy rather than of the body politic, equals the distinction between things that should be shown and things that should be hidden. Only the modern age, in its rebellion against society, has discovered how rich and manifold the realm of the hidden can be under the conditions of intimacy; but it is striking that from the beginning of history our own time has always been the bodily part of human existence that needed to be hidden in privacy, all things connected with the necessity of life process itself, which prior to the modern age comprehended all activities serving the subsistence of the individual and the survival of the species. Hidden away were the laborers who "with their bodies minister to the bodily needs of life," and women with their bodies guarantee the physical survival of the species. Women and slaves belonged to the same category and were hidden away not only because they were somebody else's property but because their life was "laborious", devoted to bodily functions.⁶⁵

Il n'est pas ici question de dire qu'il est désirable de retourner dans une forme d'organisation sociale s'apparentant à une république spartiate ou athénienne. Cependant, le passage ci-dessus nous permet de comprendre que chez les Grecs, au sein du privé, il y avait tout ce qui n'était pas digne d'être montré ainsi que tout ce que l'on ne veut pas partager avec autrui.

Ce que nous pouvons tirer de tout ceci est que nous pouvons considérer une activité ou une chose comme étant de l'ordre du public si cette chose est digne d'être montrée en public, et s'il est possible de faire qu'elle appartienne au monde commun. En retour, le privé est le lieu qui accueille les activités liées au corps, qui ont un lien direct avec la vie et la mort, avec la nécessité,

⁶⁴ Wilde, Oscar. *Aphorismes*. Mille et une nuits. Barcelone. 1995, p. 42

⁶⁵ THC p. 72

parce que nous rappellerons que le mot « nécessité » en grec était « ananké », qui signifiait aussi nécessité. Mais le privé est aussi le lieu de l'amour, du désir, de la volonté. Le privé est le lieu de retrait pour se reposer de l'espace public. C'est aussi un lieu de questionnement où l'individu peut s'élever réflexivement. C'est un lieu où il est possible de faire l'expérience du silence pour penser sa place dans le monde. Il est le lieu du labeur et du travail. Il peut aussi être le lieu de refuge pour les parias et les exclus. Et, bien sûr, il est le lieu où peuvent être satisfaits les désirs les plus intimes, toujours dans certaines limites, dans le but de les apaiser pour que cette tension ne se présente pas dans le public.

Le public ne peut donc exister sans le privé ou vice-versa. Dans le monde contemporain, postule Arendt, il n'y a plus d'espace privé, ni d'espace public. Nous vivons dans un espace socialisé, ce qui rend la possibilité de saisir la distinction entre espace public et espace privé d'autant plus difficile. Mais nous aurons la chance de revenir sur le social en tant qu'espace homogène généralisé plus tard.

Avant de penser le langage en rapport avec l'humanité, nous devons penser un dernier aspect de la vie humaine à son plein potentiel : la pensée.

2-11 : La pensée, le calcul et la Vita Activa

Présenter la pensée nous force à revenir à la séparation que Hannah Arendt a effectuée entre la Vita Activa et la Vita Contemplativa. Arendt critique Platon et Aristote dans leur manière d'appréhender l'activité de penser tout en effectuant un lien avec le lieu de cette dernière dans le monde contemporain.

The thinking activity-according to Plato, the soundless dialogue we carry on with ourselves-serves only to open the eyes of the mind. and even the Aristotelian *nous* is an organ for seeing and beholding the truth. In other words, thinking aims at and ends in contemplation, and contemplation is not an activity but passivity; it is the point where mental activity comes to rest. According to tradition of Christian time, when philosophy had become the handmaiden in theology, thinking became meditation, and meditation again ended in contemplation, a kind of blessed state of the soul where the mind was no longer stretching out to know the truth but, in anticipation of a future state, received it temporarily in intuition. With the rise of the modern age, thinking became chiefly the handmaiden of science, of organized knowledge; and even though thinking then grew extremely active, following modernity's crucial conviction that I can know only what I myself make, it was mathematics, the non-empirical science par excellence, wherein the mind appears to play only with itself, that turned out to be the science of sciences, delivering the key to those laws of nature and the universe that are concealed appearances.⁶⁶

⁶⁶ Arendt, Hannah, *The life of the mind*. Harcourt, New York. 1978, p.6-7

Il y a donc nécessité de faire la distinction entre le fait de penser dans un but purement méditatif ou contemplatif, et penser dans le but d'agir. La contemplation dans une subjectivité qui se veut pure peut, en effet, dériver dans des pensées qui sont complètement déconnectées de la situation du monde. Si nous ne diminuons pas la valeur de la pensée contemplative, il reste que sur le plan politique, ce n'est peut-être pas ce qu'il y a de plus fertile. Cependant, il est à noter que la contemplation peut aussi être une activité réflexive qui mène à la pensée éthique. La contemplation se mélange dès lors à la prise de distance critique, qui est la modalité de pensée qui nous intéresse particulièrement ici, et qui se rapproche davantage de notre objet.

L'objet qui nous concerne est donc la prise de distance critique que l'individu se donne en rapport avec son monde, le politique et lui-même. Cette prise de distance critique est un dialogue que l'individu entretient avec lui-même dans le but de faire des mises au point avec sa propre personne avant de parler ou d'agir. C'est par cette activité que des réflexions morales et éthiques peuvent surgir et que des remises en question peuvent être effectuées.

Le fait de parler sans une prise de distance critique préalable à la prise de parole, surtout sur des questions politiques, risque d'enclencher le piège de communiquer des formules toutes faites, des clichés et des absurdités. Dans ce sens, si l'espace public est le lieu du débat, de la pluralité, du dialogue, de la réflexion collective et de l'excellence, alors il est évident que la stupidité et la médiocrité n'ont pas leur place dans ces lieux. On juge de ce qui est bien et de ce qui est mal, de ce qui est excellent et de ce qui est médiocre par la catégorie de la légitimité. Et ce qui tranche entre légitime et illégitime est la résultante de débats dans l'espace public. Dans ce sens, la pensée critique est donc un moment fondamental à la pluralité et à la santé de l'espace public parce qu'elle se réfléchit sur la question de la légitimité.

La prise de distance critique doit être distinguée, en retour, avec le fait de calculer, qui renvoie à estimer ou déterminer les résultats d'une opération. Lorsque le calcul est l'activité de pensée sur laquelle est basé le vivre-ensemble, il est question d'un paradigme de reproduction sociale opérationnel-décisionnel⁶⁷ plutôt que d'une société qui fait des mises au point avec elle-même. Le

⁶⁷ Pour Michel Freitag, le mode de reproduction opérationnel-décisionnel est une société dont l'unité ne dépend plus de la médiation d'une culture et de normes communes, mais d'une adaptation efficace aux multiples flux qui s'y déploient. Il est davantage question d'une société de contrôle que d'une société de pouvoir dans ce mode de reproduction. Nous explorerons davantage cette question dans le chapitre 4 de ce mémoire.

fait de calculer est certainement une activité cérébrale qui développe certains aspects de l'être humain, mais il n'est pas garant de la pluralité alors que la prise de distance critique l'est.

Dans ce sens, sans nier l'importance de la capacité humaine de contempler, de méditer et de calculer, il reste que la prise de distance critique est une activité essentielle dans le fait de tendre vers un plein potentiel humain parce que c'est dans cette activité que l'éthique et la pluralité peuvent être développées pleinement.

2-12 : Contraste avec un mouvement qui nie l'humanité de l'homme.

Nous avons longuement parlé de la relation de l'humain aux sociétés politiques. Mais qu'en est-il de la relation entre l'homme et les sociétés prépolitiques ?

Les sociétés prépolitiques sont humaines parce qu'elles laissent de la place à la moralité et elles transmettent des points de repère moraux à l'aune desquels les hommes peuvent mesurer la moralité de leur comportement quotidien. Il y a aussi une part de transcendance qui maintient une hétérogénéité dans l'espace habité de ces sociétés, notamment la distinction entre le profane et le sacré.⁶⁸ Mais les sociétés prépolitiques ne sont pas ce lieu dans notre mémoire collective qui nous permettra de faire le contraste avec le mouvement qui nie l'humanité de l'homme. La distance qui sépare les sociétés prépolitiques de l'émergence des mouvements totalitaires est trop importante pour que nous puissions effectuer un lien entre les deux. Il est clair que la morale a un rôle important dans l'établissement du lien social dans ces dernières. Il est évident que les repères sacrés sont fondamentaux dans ces sociétés. L'espace, s'il n'était pas divisé entre la sphère publique et la sphère privée, était divisé entre sacré et profane. En terme des trois sphères d'activité, peut-être que l'action politique n'était pas présente dans ces sociétés, mais il peut être argumenté que c'est un refus de l'action et de l'exercice du pouvoir qui est à l'origine de l'absence de cette sphère. Le refus de l'action est une forme d'action : c'est lorsqu'on refuse la possibilité d'action qu'il y a un problème. Quant à la pensée, si elle ne se dirigeait peut-être pas toujours vers l'éthique, elle avait tout de même pour objet la morale. Pour toutes ces raisons, nous pouvons penser que les sociétés prépolitiques permettaient l'émergence d'un individu moral et responsable, mais pas nécessairement libre.

⁶⁸ Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Les Presses universitaires de France, Paris, 1968

Ceci étant dit, en ce qui concerne les sociétés politiques, certaines sont plus favorables à l'émergence de l'humain libre et responsable que d'autres. Le tout se juge sur la place qu'une société politique accorde au développement de l'éthique et de la pensée chez les citoyens, tout en leur laissant la possibilité de se livrer à l'action politique, en plus du labeur et du travail. Pour être en harmonie avec la possibilité d'action et de pensée critique, les sociétés politiques doivent idéalement séparer l'espace public de l'espace privé. Et, finalement, il doit y avoir des repères pour que l'individu puisse s'enraciner dans son monde.

Venons en maintenant au totalitarisme: il est question des mouvements totalitaires qui sont en mesure d'arracher l'humanité de l'homme. Nous avons déjà établi dans le précédent chapitre que les mouvements totalitaires s'attaquent à la faculté de penser des individus, et plus particulièrement à la possibilité de prendre une distance critique. Nous avons aussi établi que la superfluité de la vie humaine était une autre caractéristique des mouvements totalitaires. La superfluité de la vie humaine est liée à une indifférenciation entre la vie et la mort.

À la lumière de ces considérations, nous pouvons aussi soutenir que la destruction du monde, c'est-à-dire la destruction des repères symboliques par l'acte de faire table rase avec le passé, est aussi liée avec les totalitarismes. Le mouvement totalitaire n'est possible que parce qu'il détruit l'espace privé et l'espace public. Les yeux et les oreilles du Parti sont partout. La délation du père par le fils était ainsi chose commune en URSS stalinienne : le privé n'était plus un refuge. Refusant ainsi à l'individu la réflexivité dans le privé et lui interdisant la prise de parole critique dans l'espace public, le mouvement totalitaire récupère la force des individus massifiés pour réorganiser cette dernière dans ses actions. Mais l'action pour l'action, sans l'amour comme moment originel, sans la pensée critique qui la justifie, ne peut que mener à la mort, la destruction et la désolation.

Bref, la logique totalitaire est une logique post-politique. Nous n'opposons donc pas l'enfer des totalitarismes avec le paradis, mais avec le monde des hommes. Mais vivons-nous dans le monde des hommes ? Parlons-nous un langage qui est en harmonie avec la pluralité humaine ? Pour nous pencher sur ces questions, nous devons d'abord et avant tout penser le langage en relation avec une société qui ouvre au potentiel humain.

2-13 : Le langage comme ouverture au potentiel humain : médiation entre l'individu et le monde, entre l'individu et lui-même.

Pour résumer brièvement, le langage humain doit se déployer dans un espace symbolique hétérogène. Dans le cadre des sociétés prépolitiques, cette hétérogénéité était assurée par la hiérarchie et l'importance du symbolique. Dans les sociétés politiques, le langage humain se déploie dans un autre type de monde hétérogène : un monde dans lequel il y a distinction entre espace public et espace privé, et dans lequel les activités du labeur, du travail et de l'action peuvent être pratiquées par l'individu. Dans ces types d'organisation sociale, l'individu a la possibilité de penser, de prendre une distance critique (ou acritique) à l'égard de son monde.

En considérant cette conception d'une société qui ouvre au potentiel d'un humain responsable et libre, nous considérons donc que le langage doit être un moment de médiation qui permet à l'individu d'entrer en contact et en dialogue avec le monde mais aussi, et même d'abord, avec lui-même.

Nous avons déjà établi que l'appartenance au monde est une condition première à toute expression possible du potentiel de l'humanité. L'humain ne peut pas assumer son potentiel d'être responsable et libre s'il n'a pas de repères, s'il n'appartient pas à un monde. Dans ce sens, nous rappellerons une évidence toute simple : le monde est constitué d'êtres humains qui vivent ensemble dans un espace et un temps partagé. Le langage, qui constitue donc l'homme et le monde, doit se poser comme médiation entre ces moments et l'individu. Pour réellement entrer dans le monde, il est donc nécessaire d'entrer dans le langage. Ce n'est pas un hasard si le terme « infans », en latin, qui voulait dire enfant, voulait aussi dire celui qui ne parle pas encore. Ce qu'implique cette définition est que l'entrée dans le langage est un préalable au vivre-ensemble.

L'entrée dans le langage permet à l'individu d'avoir accès à une représentation qu'il peut se faire de lui-même, mais elle lui permet aussi d'avoir accès à la représentation de la collectivité dans laquelle il s'inscrit. Cette représentation se fait donc au niveau du récit partagé par le collectif, de sa mythologie, si on veut. Temps et récit sont intimement liés : le récit représente le passé du collectif, où il en est rendu et vers où il veut se diriger.

Aucune société ne peut survivre sans une représentation plus ou moins cohérente d'elle-même, cohérence à partir de laquelle le mythe contribue de façon irremplaçable. Contrairement à l'idée reçue, le mythe ne s'oppose pas à la réalité : il y participe, il l'imprègne, il contribue à la façonner. Ce qu'une collectivité pense d'elle-même, de ses relations avec les autres influe sur son

comportement et, par là même, fait partie de son rapport au monde. Bref, aucun groupe ne tient sans une mythologie implicite ou explicite capable de fonder son identité collective et d'assurer minimalement sa cohésion. La mythologie identitaire ne peut se constituer efficacement sans assigner des frontières au groupe qu'elle a pour fonction d'assembler.⁶⁹

Dans ce sens, nous pouvons constater que temps et espace humainement partagés sont des moments qui se complètent. L'un ne peut pas être sans l'autre. Une entrée dans le langage permet donc une représentation spatiale et temporelle du collectif dans lequel nous sommes inscrits. L'enfant qui entre dans le langage peut aussi s'intégrer au collectif parce qu'il a maintenant accès à la représentation symbolique de ce dernier.

Cependant, une entrée dans le langage n'est pas garante d'une entrée réfléchie et critique dans la vie collective et la représentation de cette dernière. Autrement dit, l'entrée dans le langage n'implique pas nécessairement l'entrée dans le politique.

Nous insistons sur le fait qu'une réelle entrée dans la vie collective et dans ses pratiques doit être liée à un attachement d'ordre émotif à cette dernière. Pour faire partie d'une vie collective, il faut ressentir le lien qui nous unit à cette dernière en plus de se la représenter. Nous ne faisons pas simplement partie de l'humanité parce que nous savons ce qu'elle est, nous en faisons partie parce que nous nous sentons ainsi. La communication, si elle ne tient pas compte du lien social et du lien émotif sous-jacent à ce dernier, devient un geste vide, ce qui nous mène à penser, avec Slavoj Žižek, la figure du sociopathe.

The notion of the social link established through empty gestures enables us to define in a precise way the figure of the sociopath: what is beyond the sociopath's grasp is the fact that many human acts are performed for the sake of interaction itself. In other words, the sociopath's use of language paradoxically matches the standard commonsense notion of language as a purely instrumental means of communication, as signs that transmit meanings. He uses language, he is not caught up in it, and he is insensitive to the performative dimension. This determines a sociopath's attitude towards morality: while he is able to discern the moral rules that regulate social interaction, and even to act morally in so far as he establishes that it suits his purposes, he lacks the "gut feeling" of right and wrong, the notion that one just cannot do some things, regardless of social rules. In short, a sociopath truly practises the notion of morality developed by utilitarianism, according to which, morality designates a behaviour we adopt by way of intelligently calculating our interests: for him, morality is a theory one learns and follows, not something one substantially identifies with. Doing evil is a mistake in calculation, not a guilty act.⁷⁰

⁶⁹ Hentsch, Thierry, *Introduction aux fondements du politique*, Presses de l'université du Québec, Saint-Nicolas. 2002, p. 6

⁷⁰ Žižek, Slavoj, *How to read Lacan*, Granta Books, London, 2006, p. 13-14

Pour être en harmonie avec la figure potentielle de l'être humain libre et responsable, et contre la figure du sociopathe, nous devons alors considérer que le langage, en tant que moment de médiation entre l'individu et le monde, est aussi le moment dans lequel (et non par lequel) les individus dialoguent et pensent. Le langage n'est pas un instrument de communication, mais un monde en soi par lequel le contact avec le monde et soi-même est possible.

Dans ce sens, nous avons établi que toute collectivité a besoin d'une représentation cohérente d'elle-même, délimitée par la reconnaissance d'un récit et d'un espace. Nous avons aussi établi, dans le chapitre précédent, qu'on ne peut pas échapper à l'idéologie, qu'elle est partout.

La notion d'idéologie doit être liée avec la notion de récit. Le récit, de toute évidence, est une forme de narration qui rend compte de certaines expériences. Pour Roland Barthes, le récit est un moyen d'organiser nos connaissances de manière cohérente. Si les notions d'idéologie et de récit sont intimement liées, il va sans dire que le champ lexical qui se déploie à l'intérieur d'un récit qui permet la cohésion sociale est aussi liée à la manière dont se déploie la parole. Autrement dit, les champs lexicaux utilisés dans la sphère du langage vernaculaire sont intimement liés avec l'imaginaire des idéologies et des récits dominants.

Par vernaculaire, nous signifions bien sûr le type de langage qui se déploie dans la vie de tous les jours, servant aux communications publiques et privées. Nous opposons langage vernaculaire à langage scientifique, qui est un langage spécialisé.

Dans ce sens, nous devons affirmer que chaque langage se référant à un récit qui est dominant et propre à son contexte sociohistorique renvoie aussi à un imaginaire qui lui est propre. Autrement dit, nous devons donner raison à la relativité linguistique postulée dans l'hypothèse Sapir-Whorff. Pour Sapir et Whorff, la langue dans laquelle nous parlons et dans laquelle nous pensons ne sert pas qu'à communiquer, elle est aussi une fenêtre grâce à laquelle nous pouvons regarder le monde. La langue d'un peuple témoigne de sa vision du monde. Chaque langue, distincte des autres, est donc une fenêtre particulière sur la réalité. Grosso modo, dans le sens du propos de Sapir et de son étudiant, Whorff, nous postulons que chaque langue a des horizons et des limites conceptuels qui leur sont propres.⁷¹

⁷¹ Whorf, Benjamin Lee. *Language, thought and reality*. The MIT Press, Boston, 1956.

Mais il ne faut pas, non plus, commettre l'erreur de dire que le langage est la totalité de l'être. « S'il peut sembler que l'être et le logos coïncident, quelque chose en nous doit protester : non, il n'est pas vrai que le langage soit tout l'être ! Non, car il existe une sphère de réalité qui lui est extérieure et à laquelle il a pour vocation de se rapporter quand, de langue instituée, il se fait discours, parole et dire. Il y a un dehors, un Autre du langage. »⁷²

Le fait de reconnaître qu'il y a un Autre du langage justifie alors notre propos que le langage est une ouverture au monde.

Nous pouvons en déduire que la langue est une ouverture au monde. Puisqu'il y a plusieurs langues, il va aussi de soi qu'il y a différentes ouvertures sur le monde, donc, différentes visions du monde. La langue, si on peut le dire ainsi, est le premier lieu que nous habitons, et c'est une fenêtre sur le monde. Et puisque le fait de s'inscrire dans un univers langagier délimite en quelque sorte notre manière de percevoir ce qui se déroule autour de nous, il va de soi qu'en retour, les modalités selon lesquelles nous pouvons appréhender nos propres expériences sont en quelque sorte filtrées par ce moment de médiation qu'est le monde langagier dans lequel nous nous inscrivons.

Nous parlons d'une expérience lorsqu'il est question d'un événement qui apparaît dans le monde auquel est confronté l'individu et qui transforme ce dernier. Dans ce sens, le langage, qui est l'univers originel dans lequel s'inscrit l'individu et qui se pose comme un moment de médiation entre l'individu et le monde, filtrera aussi en quelque sorte la manière dont l'individu fait l'expérience de l'événement qui se présente à lui. Bref, l'univers linguistique dans lequel s'inscrit l'individu a une incidence sur ses expériences. De toute évidence, une telle affirmation entend aussi le fait que le langage est la condition de possibilité de toute expérience humaine.

Si la manière d'appréhender un événement et d'être transformé par ce dernier est dépendant de l'univers linguistique dans lequel s'inscrit l'individu, nous devons aussi affirmer que le langage lui-même est transformé par l'expérience. Autrement dit, il y a un rapport dialectique entre l'expérience et le langage.

⁷² Dewitte, Jacques, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit : Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Essai Michalon, Paris, 2007, p. 13

Le potentiel humain ne peut pas être pensé, après tout, sans la capacité de l'homme de vivre certaines choses dans son parcours. Nous verrons, avec Walter Benjamin, que l'expérience et le langage sont, en effet, intimement liés.

2-14 : Expérience et pauvreté : langage, politique et lien social

En 1936, dans un essai intitulé « Le conteur », Walter Benjamin traite de la relation entre la Première Guerre mondiale, un des événements les plus traumatisants de l'histoire de l'Occident, et l'usage de la parole. Ce lien nous permettra de penser de manière conséquente le lien qui se noue entre expérience et langage. Le lien que Benjamin fait, en relation avec l'expérience de la Première Guerre mondiale et celui de certains symptômes de son monde, en dit beaucoup sur le lieu du langage dans le politique.

D'une part, Benjamin remarque que l'art de raconter des histoires est quelque chose qui est en train de se perdre. D'autre part, il souligne le fait que des soldats, revenant des tranchées de la Première Guerre mondiale, étaient devenus muets par rapport à leur expérience sur le front. Le lien que Benjamin effectue entre ces deux phénomènes sociaux se joue sur le plan de l'expérience.

Il est de plus en plus rare de rencontrer des gens qui sachent raconter une histoire. Et s'il advient qu'en société quelqu'un réclame une histoire, une gêne de plus en plus manifeste se fait sentir dans l'assistance. C'est comme si nous avions été privés d'une faculté qui nous semblait inaliénable, la plus assurée entre toutes: la faculté d'échanger des expériences. L'une des raisons de ce phénomène saute aux yeux: le cours de l'expérience a chuté. Et il semble bien qu'il continue à sombrer indéfiniment. Il suffit d'ouvrir le journal pour constater que, depuis la veille, une nouvelle baisse a été enregistrée, que non seulement l'image du monde extérieur, mais aussi celle du monde moral ont subi des transformations qu'on n'aurait jamais crues possibles. Avec la Guerre mondiale, on a vu s'amorcer une évolution qui, depuis, ne s'est jamais arrêtée. N'avait-on pas constaté, au moment de l'armistice, que les gens revenaient muets du champ de bataille, non pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable?⁷³

Nous pouvons, à partir des observations de Benjamin sur le lien entre expérience et parole, penser avec lui des aspects fondamentaux du langage. Le langage, pour ce dernier, est nécessairement un moment de médiation qui permet aux êtres humains de partager leurs expériences individuelles. La notion clef à souligner est le partage. Le fait de partager le vécu individuel avec autrui nécessite d'abord et avant tout des normes.

⁷³Benjamin, Walter, *Oeuvres*, tome 3, Gallimard, Paris, 2000, p. 115-116

Les normes sociales définissent les modalités du vivre-ensemble se transmettent de génération en génération. Elles ne sont pas rigides et intransigeantes. En observant le mouvement sociohistorique et en constatant les changements qui s'effectuent dans les pratiques sociales, il est clair que les normes ont une certaine plasticité : il n'y a qu'à voir la transformation lente de la langue française au fil des siècles, du vieux français au français contemporain. L'expérience individuelle, pour qu'elle ait du sens, doit être renvoyée à quelque chose qui la dépasse.

Comment pouvons-nous, dans ce cas, penser avec Benjamin la pauvreté en expérience? Pour ce dernier, il est évident que la pauvreté en expérience collective est de l'ordre d'une nouvelle forme de barbarie.

Cette pauvreté ne porte pas seulement sur nos expériences privées, mais aussi sur les expériences de l'humanité tout entière. Et c'est donc une nouvelle espèce de barbarie. De barbarie? Mais oui. Nous le disons pour introduire une conception nouvelle, positive, de la barbarie. Car à quoi sa pauvreté en expérience amène-t-elle le barbare? Elle l'amène à recommencer au début, à reprendre à zéro, à se débrouiller avec peu, à construire avec presque rien, sans tourner la tête de droite à gauche. Parmi les grands créateurs, il y a toujours eu de ces esprits impitoyables, qui commençaient par faire table rase.⁷⁴

Il est important de souligner « faire table rase » et la barbarie sont des catégories liées pour Benjamin. Faire table rase implique de recommencer à zéro, mais c'est aussi refuser l'expérience qui devrait être transmise. Le danger est alors de ne plus se reconnaître en tant que sujet historique. L'expérience que l'individu vit perd alors de son sens, parce qu'elle n'a plus de points de référence auxquels se mesurer.

La pauvreté en expérience : cela ne signifie pas que les hommes aspirent à une expérience nouvelle. Non, ils aspirent à se libérer de toute expérience quelle qu'elle soit, ils aspirent à un environnement dans lequel ils puissent faire valoir leur pauvreté, extérieure et finalement aussi intérieure, à l'affirmer si clairement et si nettement qu'il en sorte quelque chose de valable. Ils ne sont du reste pas toujours ignorants ou inexpérimentés. On peut souvent dire le contraire : ils ont ingurgité tout cela, la culture et l'"homme", ils en sont dégoûtés et fatigués.⁷⁵

Bref, à la toute fin, cette pauvreté en expérience socialisée ne laisse qu'une seule chose : une existence vide et pauvre. Le trésor de l'expérience est rejeté, ne laissant qu'un vécu atemporel, individualisé, à l'extérieur du temps et non partageable.

⁷⁴ op. cit., p. 366-367

⁷⁵ op. cit., p. 371

Ceci devient d'autant plus clair lorsque nous lisons un autre essai de Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », rédigé en 1916. Le texte en soi a pour objet la conception du langage chez Benjamin, ainsi qu'une critique envers ce qu'il appelle le langage bourgeois, qui est, essentiellement, une conception instrumentale du langage. Par instrumentalisation du langage, nous entendons ici le fait de concevoir le langage comme un outil qui sert à communiquer certains désirs et certains besoins. Le langage instrumentalisé ou le langage bourgeois, c'est donc essentiellement un langage qui est purement utilitaire. Contre cette façon de comprendre le langage, nous pourrions affirmer que Benjamin propose une thèse qui saisit le langage comme un monde dans lequel le partage des expériences individuelles peut avoir lieu. Le langage devient donc un lieu de rencontre.

Tout langage se communique *en* lui-même, il est au sens le plus pur du terme, le « médium » de la communication. Ce qui est propre au médium, autrement dit l'immédiateté de toute communication spirituelle, est le problème fondamental de la théorie du langage, et si l'on veut qualifier de magique cette immédiateté, le problème originel du langage est sa magie. En même temps, parler de magie du langage, c'est renvoyer à un autre aspect : son caractère infini. Lequel est conditionné par son caractère immédiat. Car justement, puisque rien ne se communique par le langage, ce qui se communique dans le langage ne peut être limité ou mesuré du dehors, et c'est pourquoi chaque langue a son infinité incommensurable et unique en son genre. C'est son essence linguistique, non ses contenus verbaux, qui définit sa limite.⁷⁶

Bref, en affirmant que nous communiquons dans le langage et non par le langage, Benjamin effectue un lien intime entre le politique et le langage. Nous pouvons faire ce lien avec lui parce qu'il affirme que l'être humain est fondamentalement un être langagier, qui a donc besoin d'être en relation avec ses pairs. Le langage n'est pas un instrument qui donne à l'individu la possibilité d'entrer en contact avec autrui, il est plutôt le lieu qui confirme que nous sommes tous liés. Rappelons que nous définissons ici le politique comme « ce qui fait de la vie en commun autre chose qu'une fatalité ou qu'un agrégat d'intérêts. Le politique serait ainsi ce qui transforme les accidents de l'histoire et les nécessités matérielles en communauté humaine, en volonté collective »⁷⁷. Ce qui revient à dire que le langage doit être saisi comme un moment qui permet le partage d'expériences entre individus. Ceci étant dit, la possibilité de partager avec autrui implique aussi la possibilité de s'ouvrir au politique.

⁷⁶ Benjamin, Walter. *Oeuvres, tome I*. Gallimard, Paris, 2000, p.145-146

⁷⁷ Hentsch, Thierry. *Introduction aux fondements du politique*, Presses de l'université du Québec. Saint-Nicolas, 2002. p. IX

2-15 : Le langage dans le rapport identité/altérité

Dans ce sens, il est évident que la conception du langage chez Benjamin s'ouvre à nous comme une manière politiquement et épistémologiquement viable de comprendre le langage parce qu'elle est en harmonie avec les possibilités d'émergence d'une humanité responsable. Cependant, les éléments qui constituent le langage sur lesquels nous nous sommes penchés avec l'appui de la pensée de Walter Benjamin ne concernent que les interactions sociales. Pour penser le langage dans un contexte disposé à accueillir la réflexion politique, toute une autre dimension doit être traitée : celle qui concerne notre capacité de penser, de raisonner et de juger, celle qui concerne la prise de distance critique.

Si nous avons déjà insisté sur le fait que le langage ouvre à l'expérience, et si l'expérience constitue le sujet, nous pouvons déduire que le langage permet à l'individu de définir son identité. Mais si le langage permet de définir le même, il doit aussi en retour permettre à l'individu de s'ouvrir à l'*autre*. Identité et altérité sont des moments complémentaires. L'identité est ce principe qui renvoie à la représentation qu'une collectivité ou qu'un individu se fait d'elle ou de lui-même. Ceci renvoie aussi au récit qui structure la mémoire collective par rapport à son identité partagée.

Toutefois, l'identité est impensable sans le principe d'altérité, qui, sommairement, renvoie à quelque chose dont le caractère est autre par rapport au même.

Sans y penser, donc, nous définissons comme « autre », plus exactement comme autre de l'autre, tant il est vrai que nous sommes toujours en opposition à ce qu'il n'est pas même nécessaire de nommer pour qu'il se fasse entendre. Ainsi, pas de Grecs sans Barbares (c'est-à-dire ceux qui, pour les Grecs de l'Antiquité, parlaient une autre langue qu'eux, donc par définition incompréhensible, toutes les langues étrangères étant désignées en bloc sous l'onomatopée balbutiante « b'er-b'er », que les Arabes ont reprise plus tard pour désigner les « Berbères », dont il ne comprenait pas la langue), pas de civilisés sans sauvages, pas de « monde libre » sans « monde communiste » (raison pour laquelle il est impossible que la fin de l'empire soviétique ne soit pas éprouvée à l'ouest comme une perte symbolique lourde de conséquences, qu'on s'acharne d'ores et déjà à combler par des substituts), pas de prolétariat sans bourgeois (et vice-versa), pas d'Occident sans Orient, pas de modernité sans tradition, pas de richesse sans pauvreté ni de justice sans injustice. Bref, pour peu qu'on y réfléchisse, les exemples se multiplient sur tous les plans du social et confirment l'évidence : pas d'identité sans altérité, pas d'appartenance sans frontières, fût-elle imaginaire, qui marque le territoire du même.⁷⁸

C'est dans ce même sens que le philosophe Jacques Dewitte parle de l'ouverture du langage à autre chose.

⁷⁸ op. cit., p. 18

Maurice Merleau-Ponty a employé à ce propos une jolie métaphore : la parole n'est pas en relation directe avec la chose, mais se rapporte à elle comme une mer attirée à distance par la lune[...] Cette conception consiste à admettre une « réelle présence », dans le langage, de ce à quoi il renvoie : le langage se transcende et renvoie à un « autre chose » doté d'une existence propre. Mais, en tant que discours et parole, il est aussi un événement originaire dans lequel la chose en question semble apparaître en personne, comme pour la première fois. Car cette chose (une personne, une institution, etc.) est quasiment présente en chair et en os dans le langage, et ce, sans se confondre avec lui.⁷⁹

Si nous acceptons que le langage est nécessaire à la constitution de l'identité, et si nous acceptons que la constitution de l'identité doit passer par la possibilité d'une rencontre avec l'altérité, alors nous devons concevoir qu'un langage humain doit avoir une possibilité d'ouverture à l'altérité. Un langage refermé sur lui-même, qui n'ouvre pas à l'altérité, serait donc inhumain parce qu'il ne permettrait pas la constitution de l'identité. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

Pour le moment, gardons en tête la distance maintenue dans le langage humain. C'est parce qu'il y a une distance entre le langage et l'expérience que la rencontre de l'autre est possible. C'est aussi cette distance qui permet de savourer la beauté et de ressentir l'amour qui, selon nous, sont des moments essentiels pour vivre une vie pleinement humaine. Cette distance est essentielle dans les possibilités humaines de vivre ces moments. L'écart dans le langage et dans le symbolique humain permet à l'humain de se mettre dans un état de disponibilité pour accueillir des sentiments aussi contingents que le fait de tomber amoureux ou d'être ému par la beauté de quelque chose. Cette adéquation entre écart, amour et beauté, nous la retrouvons dans la pensée de Simone Weil, quand elle affirme : « Souiller, c'est modifier, c'est toucher. Le beau est ce qu'on ne peut pas vouloir changer. Prendre puissance sur, c'est souiller. Posséder, c'est souiller. Aimer purement, c'est consentir à la distance, c'est adorer la distance entre soi et ce qu'on aime. »⁸⁰

Nous insistons sur l'écart qui existe dans le langage parce que c'est dans cet espace que l'individu peut réellement se manifester en tant qu'être singulier, ressentant l'amour pour certaines choses, étant sensible à certaines formes de beauté et ayant la possibilité de penser. Tous ces moments se déroulent dans l'intimité de l'existence de l'individu et pourraient passer pour des catégories qui sont peu pertinentes pour la connaissance du monde ou pour la pensée politique. Cependant, nous insisterons sur le fait que ce qui se déroule dans l'intimité de l'expérience individuelle peut certainement avoir une incidence sur le monde.

⁷⁹ Dewitte, Jacques, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit : Essai sur la résistance au langage totalitaire*. Essai Michalon. Paris. 2007, p. 17

⁸⁰ Weil, Simone. *La pesanteur et la grâce*. Plon. Paris. 1991. p.125

Il est évident qu'être disponible à l'amour et qu'être sensible à la beauté sont des catégories qui sont de l'ordre du ressenti, et que le ressenti ne sert absolument à rien dans l'espace public, mais nous devons prendre en considération que le ressenti peut être le moment qui provoque la pensée. C'est parce que nous aimons quelque chose que nous y pensons, c'est parce que nous jugeons quelque chose de beau que nous réfléchissons sur sa place dans le monde. C'est par amour du monde que nous pensons à son sort. En retour, c'est parce que nous ressentons de la haine pour une réalité que nous voulons la comprendre et c'est parce que nous jugeons une chose laide que nous nous demandons pourquoi elle existe. Et il va de soi que tout ceci se déroule par la médiation du langage. Tous ces moments qui se déroulent dans l'intimité précèdent l'action, qui, nous le rappellerons, est la sphère d'activités humaines par excellence.

2-16 : Nostalgie, mélancolie et espoir

À penser un monde où la pluralité humaine n'est pas niée, où elle est même encouragée, une part de nous se laisse emporter par la nostalgie et la mélancolie par rapport à un monde qui n'apparaît plus. Ce monde qui nous semble si étranger, qui est si éloigné du nôtre tout en étant à l'antipode des mouvements totalitaires du 20^e siècle, nous offre un point de référence. Il nous offre aussi du sens par rapport à cet endroit inconfortable où nous nous situons en ce moment.

La mélancolie et la nostalgie se transforment alors rapidement en espoir. Si un monde en harmonie avec la pluralité humaine est pensable, peut-être pourrions-nous penser tendre vers un tel monde ? Un tel monde a-t-il déjà existé ? Un tel monde peut-il exister ? Le travail que nous venons de faire vient au moins rappeler qu'un monde en harmonie avec la pluralité humaine est pensable. Et si cette conceptualisation de la notion de totalitarisme n'était pas accompagnée de ce travail de remémoration et de conceptualisation, nous serions des proies faciles au désespoir et au cynisme. Avant le totalitarisme, il y avait l'humain et le langage. Et durant le mouvement totalitaire, il y a l'inhumain et le meurtre du langage.

Le langage est vivant. Mais contrairement à des formes de vie biologiques, la mort du langage n'est pas quelque chose d'irréversible. Dans ce sens, le meurtre du langage, comme nous le verrons, est un processus qui, pour être efficace, doit toujours être en marche. Le langage ne peut être maintenu en état de putréfaction que si le processus meurtrier se perpétue. Dans ce sens, il est vital de comprendre le *modus operandi* de ce crime pour être en mesure de penser à faire revivre le langage.

Achilles, parlant à Ulysse dans les Enfers :
« *Ne me console donc pas de la mort, illustre Ulysse ;
j'aimerais mieux, serf attaché à la glèbe,
être aux gages d'autrui, d'un homme sans patrimoine,
n'ayant guère de moyens,
que de régner sur les morts,
qui ne sont plus rien. »*
-Homère, l'Odyssée, Chant XI

Chapitre 3 : Sur les langages totalitaires de la première moitié du 20^e siècle

3-1 : La Bête et le meurtre

Armés de cette bouée intellectuelle et émotionnelle contre le néant de l'abîme, nous continuons alors notre descente dans le vide en cherchant un aspect spécifique des enfers : celui du meurtre du langage. Il semblerait que chaque moment infernal passé dans ces lieux, ainsi que chaque moment passé à penser ce qu'est le langage nous rapproche du crime et donc, de la compréhension de ce dernier.

C'est alors à ce moment que nous avons finalement accès à un regard sur la Bête. Le meurtre langagier fut très concret et une part de nous arrive à saisir comment elle a procédé pour commettre ce crime. Un aperçu des raisons qui sont sous-jacentes à ce meurtre ainsi que ses conséquences nous est aussi présenté.

Notre descente aux enfers a été effectuée en vue de ce moment. Par un sentiment de curiosité qui nous emporte, nous nous plaçons alors dans un angle pour voir le visage de la Bête, pour voir le visage du meurtrier, mais l'ombre et les ténèbres des lieux nous empêchent de jeter un regard clair sur ses traits faciaux.

Peu importe, ce qui urge davantage, ce n'est pas tant le visage de la Bête qu'une compréhension de son acte criminel. Nous aurons amplement le temps de regarder le visage du meurtrier après avoir dévoilé toute la mécanique de ce meurtre et après avoir établi des bases conceptuelles pour nous assurer que ce crime ne se reproduise plus.

3-2 : Tabula Rasa : réingénierie linguistique et sémantique

La première chose que nous pouvons constater du meurtre du langage est qu'il y a un moment d'ingénierie linguistique dans son déroulement. Parler d'ingénierie linguistique peut sembler étrange au premier regard. C'est le type d'activité cauchemardesque qui semble être le propre de récits de science-fiction plutôt que quelque chose qui pourrait réellement nous concerner. Et c'est parce que la chose est facilement pensable dans le domaine de la science-fiction que nous commencerons par aborder cette question par le biais d'un récit de fiction.

Cependant, il faut faire attention de ne pas postuler que la fiction est étrangère à la réalité. Au contraire, la fiction prend forme dans l'histoire. Thierry Hentsch disait dans l'introduction de « Raconter et mourir » qu'il tenait à lire la chaîne narrative de l'Occident par le biais de textes, tels que l'Énéide, Antigone, l'Évangile ou la Divine Comédie.

Pourquoi dans les textes plutôt que dans l'histoire? Les textes auraient-ils quelque chose à dire que l'histoire ne dit pas? Non, ils sont eux-mêmes dans l'histoire, qu'ils contribuent à faire. Ma préférence pour les textes est d'ordre pratique : ils sont lisibles. Je sais, leur lecture est périlleuse, mais celle de l'histoire l'est encore bien davantage. Et si les textes ne tissent qu'une part de notre imaginaire, du moins sont-ils, malgré la médiation du temps, immédiatement accessibles, presque palpables.⁸¹

Ce texte palpable qui nous permettra d'aborder les premiers pas vers une compréhension de ce que signifie l'ingénierie linguistique est, bien sûr, le « 1984 » de George Orwell. Rappelons encore une fois qu'Orwell fut un homme très actif de son époque. Durant la première moitié du 20^e siècle, il servit dans l'armée britannique, a été un clochard, puis un journaliste, a tenu un journal de manière régulière, a été un militant socialiste et fut un combattant du côté des républicains durant la Guerre civile espagnole. Il a aussi été un écrivain qui demeure influent aujourd'hui.

Il ne serait pas possible de comprendre ce roman d'Orwell sans comprendre que ce récit dystopique de fiction est, en fait, une mise en garde contre les totalitarismes autant de gauche que de droite, à l'égard desquels l'auteur était extrêmement critique. Orwell lui-même a été forcé de se confronter au déploiement de langages totalitaires staliniens dans le cadre de la Guerre civile espagnole.

⁸¹ Hentsch, Thierry. *Raconter et mourir : Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*. Les presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2002, p. 9

Dans « 1984 », Orwell décrit un monde dans lequel de grandes guerres nucléaires ont eu lieu durant les années 1950. Le monde fut, depuis, séparé en trois grands blocs qui sont en guerre les uns contre les autres. Le récit se déroule dans l'Océania, l'un de ces blocs, en un 1984 tout à fait différent du nôtre. Il devient rapidement évident pour le lecteur du roman qu'il fait face à un mode organisationnel totalitaire fondé sur les principes du mouvement de l'Angsoc, ou du socialisme anglais. Il est à souligner qu'Orwell, qui était lui-même socialiste, était extrêmement critique du fait que la gauche britannique justifiait aveuglément le stalinisme, chose qui a sans doute motivé son écriture dudit roman.

Le protagoniste du roman, Winston Smith, est un fonctionnaire du Ministère de la Vérité. Son travail consiste essentiellement à réécrire en novlangue des textes qui ont paru dans le journal officiel de l'État, le « Times ». Smith est apte à effectuer ce travail parce qu'il est capable de passer de l'ancilangue, qui est l'anglais ordinaire, à la novlangue de manière habile.

La novlangue est un idiome taillé sur mesure à l'usage de l'Angsoc dans l'univers totalitaire de « 1984 ». Elle est essentiellement un outil de contrôle social au sein d'un régime totalitaire. Le principe de la chose est d'éradiquer des mots du langage pour limiter davantage les horizons conceptuels de l'individu. Le personnage de Syme dans le roman décrit très bien le principe de la chose dans son fameux discours au protagoniste du roman.

C'est une belle chose la destruction des mots [...] Ne voyez-vous pas que le véritable but du novlangue est de restreindre les limites de la pensée? À la fin, nous rendrons littéralement impossible le crime par la pensée, car il n'y aura plus de mots pour l'exprimer. Tous les concepts nécessaires seront exprimés chacun seulement par un seul mot dont le sens sera rigoureusement délimité.⁸²

Autrement dit, la novlangue est essentiellement un univers langagier qui est bouclé sur lui-même et qui a pour but d'empêcher le sujet d'accéder à autre chose, à une représentation de la réalité différente de cet univers. En termes un peu plus conceptuels, la novlangue empêche le Même d'aller à la rencontre de l'Autre. Le « crime par la pensée » est essentiellement l'action de se laisser aller dans des pensées qui divergent de la ligne du Parti. Donc, la novlangue vise à éradiquer les possibilités de pensées alternatives en détruisant des mots qui permettraient à l'individu d'en arriver à ces réflexions. « Le but du novlangue était non seulement de fournir un mode d'expression aux idées générales et aux habitudes mentales des dévots de l'Angsoc, mais de rendre impossible tout autre mode de pensée. »⁸³

⁸² Orwell, George. *1984*. Gallimard, Paris. 1950. p 78-79

⁸³ op. cit. p. 422

La relation entre ancilangue et novlangue est essentielle pour réellement comprendre les implications de cette dernière. En mettant en évidence l'opposition qui existe entre langue ancienne et langue nouvelle, nous pouvons d'abord déduire rapidement qu'il y a un moment de rupture entre la novlangue et l'ancilangue. Dans l'annexe qu'Orwell offre au lecteur à ce propos, dans « 1984 », il affirme que :

En l'an 1984, le novlangue n'était pas la seule langue en usage, que ce fût oralement ou par écrit. Les articles de fond du Times étaient écrits en novlangue, mais c'était un tour de force qui ne pouvait être réalisé que par des spécialistes. On comptait que le novlangue aurait finalement supplanté l'ancilangue (nous dirions la langue ordinaire) vers l'année 2050.⁸⁴

Bref, dans l'univers fictif d'Orwell, la rupture complète entre ancilangue et novlangue se fait graduellement, pour n'être complétée qu'en 2050. Il reste néanmoins qu'il s'agit bel et bien d'une rupture entre une langue ancienne, jugée archaïque et dépassée, et une langue nouvelle, qui fait table rase du passé pour permettre la création d'un homme nouveau qui vivra désormais dans une temporalité linguistique nouvelle. La temporalité linguistique précédente renvoie à une conception du temps régulière, avec un champ lexical permettant de penser le passé, le présent et l'avenir. La temporalité linguistique nouvelle de la novlangue ne connaît que l'immédiat perpétuel de cet univers totalitaire.

À partir de là, on peut se demander si, dans des contextes totalitaires historiques réels, il y a eu une rupture d'ordre linguistique entre le langage du « vieux monde » et celui du monde totalitaire émergent.

Pour Victor Klemperer, il était évident que les nazis avaient enclenché un processus de réingénierie linguistique de la langue allemande. Klemperer était un philologue juif-allemand ayant vécu à Dresde tout au long de la domination nazie et qui a été épargné des camps parce qu'il était marié avec une aryenne. Il a pris en note dans son journal intime clandestin toutes les transformations de sens que subissaient les mots allemands par rapport à la logique nazie. Il n'y a pas eu de nom officiellement reconnu par le parti pour désigner ce nouvel usage de la langue allemande, mais pour Klemperer, il était clair que la langue parlée en Allemagne entre 1933 et 1945 tendait à être autre chose que l'allemand : c'était la LTI, *Lingua Tertii Imperii*, la langue du Troisième Reich.

⁸⁴ idem

Le journal intime de Klemperer⁸⁵ est un document qui témoigne de la transformation sémantique qu'a connue l'allemand durant cette période. La LTI ne fonctionnait pas tant sur le mode de la destruction des mots que sur l'usage répétitif de deux mots en conjonction, liant les imaginaires respectifs de ces deux mots de manière intime, au point où ces mots tendaient à devenir indissociables l'un de l'autre.

Un des exemples les plus frappants est l'usage du mot « fanatique » dans la LTI. Pour Klemperer, l'usage du mot « fanatique » dans la LTI est symptomatique du culte du militaire caractéristique de la logique nazie. Le champ lexical tournant autour de l'héroïsme fut affecté par l'importance du fanatisme et du militarisme nazi. D'une part, le mot « fanatique » est souvent utilisé en conjonction avec « héroïque et vertueux », de sorte que dans l'imaginaire populaire allemand de l'époque, héroïsme et fanatisme prennent une relation d'équivalence. D'autre part, si le fanatisme est une catégorie qui nourrit et maintient la logique nazie, nous pouvons constater avec Klemperer que c'est un mot qui se retrouve dans un lieu particulièrement important dans l'imaginaire nazi parce qu'il se retrouve aussi dans l'imaginaire quotidien et mondain ainsi que dans le langage vernaculaire.

Là où, autrefois, on aurait dit ou écrit par exemple « passionnément », on trouvait à présent « fanatiquement ». Ainsi apparut nécessairement un certain relâchement, une espèce d'avalissement du concept. Dans la monographie consacrée à Göring, le maréchal du Reich est célébré, entre autres, comme un « ami fanatique des animaux ».⁸⁶

Cette rupture d'ordre linguistique dans la langue allemande n'est pas tout à fait aussi évidente que celle qui est effectuée par le Ministère de la Vérité de l'univers orwellien. L'ingénierie linguistique ne passe pas tant ici par la destruction et la création de mots que par la confusion de champs lexicaux. L'exemple du lien entre « fanatisme », qui renvoie à un champ lexical faisant appel au dévouement aveugle, et « héroïque », qui fait appel à la vertu, en témoigne. En imbriquant l'un dans l'autre les champs lexicaux respectifs de chacun de ces mots, il devient difficile de penser de manière indépendante ou claire les concepts auxquels ils renvoient respectivement. Il n'est pas inconcevable de déduire que le docteur Joseph Goebbels et le ministère de l'Information et de la Propagande nazie étaient derrière ce plan. « La tâche de ce ministère était avant tout, comme l'annonçait son titre, d'instruire et de propager les intentions et les actes du gouvernement et du parti, lequel était placé, comme en Union soviétique, au-dessus

⁸⁵ Klemperer, Victor. *LTI, la langue du IIIe Reich*. Albin Michel, Paris, 2002, désormais noté LTI

⁸⁶ op. cit., p. 93

de l'État. [...] Les compétences du ministère comprenaient aussi la culture: poésie et littérature, musique, théâtre, arts plastiques et cinéma. »⁸⁷

Il est à souligner que ce ministère, dans le contexte de l'Allemagne nazie, était le seul qui était proprement nazi. Son mandat n'était rien de moins que de contribuer à faire rupture avec le passé et de pousser vers la création d'un homme nouveau, par le biais d'une culture nouvelle. Ce n'est pas un hasard si les nazis ont organisé de nombreux autodafés pour mettre au bûcher des livres qui n'étaient pas en harmonie avec la logique du parti. Dans un autodafé du 10 mai 1933, Goebbels affirma que « The era of extreme Jewish intellectualism is now at an end. The breakthrough of the German revolution has again cleared the way on the German path...The future German man will not just be a man of books, but a man of character. »⁸⁸ La culture et le langage sont intimement liés et l'entrée des hommes dans le monde passe par leur inscription dans ceux-ci.

L'homme nouveau, autant dans l'univers fictif d'Orwell qu'en Allemagne entre 1933-1945, qu'il parle novlangue ou la LTI, est pris dans un mouvement qui est conforme à la logique dominante. Son héritage linguistique est assassiné par l'institution de ces nouvelles langues : la possibilité de prendre une distance critique se fait du coup de plus en plus difficile.

Un vers réussi, dans une « langue cultivée », ne prouve en rien la force poétique de celui qui l'a trouvé : il n'est pas si difficile, dans une langue éminemment cultivée, de se donner l'air d'un poète et d'un penseur. Mais la langue ne se contente pas de poétiser, de penser à ma place, elle dirige aussi mes sentiments, elle régit tout mon être moral d'autant plus naturellement que je m'en remets inconsciemment à elle. Et qu'arrive-t-il si cette langue cultivée est constituée d'éléments toxiques ou si l'on en a fait le vecteur de substances toxiques? Les mots peuvent être comme de minuscules doses d'arsenic : on les avale sans y prendre garde, ils semblent ne faire aucun effet, et voilà qu'après quelque temps l'effet toxique se fait sentir. Si quelqu'un, au lieu d'« héroïque et vertueux », dit pendant assez longtemps « fanatique », il finira par croire vraiment qu'un fanatique est un héros vertueux et que, sans fanatisme, on ne peut pas être un héros.⁸⁹

Si l'individu devait entrer en dialogue uniquement par le biais d'une telle langue, il ne serait plus en mesure de parler contre la logique dominante instituée par le parti. Instituer un langage totalitaire relève de l'ingénierie linguistique parce que la sémantique qui relève de la logique du parti est construite de manière stratégique par des gens haut placés, qui commettent un meurtre langagier pour mettre au monde quelque chose de nouveau. Quant à l'individu infecté par ce langage, il serait pris dans ce que nous pourrions appeler un discours unique accompagné d'une

⁸⁷ Reimann, Viktor. *Joseph Goebbels*, Flammarion, Paris. 1973 p.197

⁸⁸ <http://www.historyplace.com/worldwar2/timeline/bookburn.htm>, consulté le 25 septembre 2008

⁸⁹ LTI, p. 40

pensée unidimensionnelle. Il ne serait plus capable de mentir. Il ne serait plus libre. Il serait pris dans la logique de ceux qui dominent.

3-3 : L'aspect raciste de la logique nazie et les inflexions langagières qui s'ensuivent

Nous utilisons le mot « logique » pour désigner l'imaginaire nazi qui traverse le corps social et non le mot « idéologie » parce que, comme nous l'avons déjà dit, la pensée idéologique se complète avec la pensée utopique. La logique nazie intègre ces deux moments et se présente comme idéologie et utopie. En enlevant la tension entre ces deux moments, la logique nazie ne leur permet pas de se développer.

Ceci étant dit, nous pouvons explorer, à partir de là, différents aspects de la logique nazie en relation avec la LTI, à commencer par la dimension raciste de cette langue. Rappelons avant tout que Hitler présentait la lutte des races comme une nécessité. Selon lui, la lutte contre les races inférieures devait absolument être menée. Si les races supérieures ne cherchent pas à mener la lutte pour le pouvoir, pensait-il, le monde risque d'être organisé par les races inférieures, supérieures en nombre. La paix n'était pas une option pour Hitler, et la lutte des races, la guerre, était impérative pour l'accomplissement du genre humain. « Mankind has grown great in eternal struggle, and only in eternal peace does it perish.»⁹⁰

La première race à combattre, bien sûr, était les Juifs, parce que, selon Hitler et la logique nazie, les Juifs étaient d'abord et avant tout une « race de parasites » parce qu'ils n'avaient pas de nation. Les Juifs étaient catégorisés *Untermensch*, des sous-hommes, par le discours nazi. Si le terme *Untermensch* était déjà très connu dès 1930⁹¹, d'autres mots et expressions qui s'inscrivent dans la logique de la LTI se sont incrustés dans la langue allemande pour invoquer la lutte et la hiérarchisation des races.

Un exemple frappant du témoignage de Klemperer montre les effets de la LTI sur l'esprit humain. Alors qu'il travaillait dans une usine, une femme avec qui il travaillait et qui lui était particulièrement sympathique lui permit de prendre une pomme. De toute évidence, cette femme n'était ni une nazie, ni une sympathisante du discours du Parti. Elle engage une petite conversation avec lui.

⁹⁰ Hitler, Adolf. *Mein Kampf*, The Riverside Press Cambridge, USA, 1943, p. 153

⁹¹ Rosenberg faisait déjà usage de ce terme dans ses discours dès 1930.

« Albert dit que votre femme est allemande. Est-elle vraiment allemande? »

La joie que m'avait causée la pomme s'envola aussitôt. Dans cette âme candide qui ressentait les choses de manière absolument pas nazie mais, au contraire, très humaine, s'était insinué l'élément fondamental du poison nazi; elle identifiait « Allemand » avec le concept magique d' « Aryen; il lui semblait à peine croyable qu'une Allemande fût mariée avec moi, l'étranger, la créature appartenant à une autre branche du règne animal; elle avait trop souvent entendu et répété des expressions comme « étranger à l'espèce », « de sang allemand », « racialement inférieur », « nordique » et « souillure raciale » : sans doute n'associait-elle tout cela à aucun concept précis- mais son sentiment ne pouvait appréhender que ma femme pût être allemande.⁹²

Autrement dit, à force d'entendre ces expressions, les horizons conceptuels de cette femme tendaient à entraver sa capacité de concevoir qu'une Allemande puisse se marier volontairement avec un Juif, et ce, sans être volontairement raciste ou nazie.

Klemperer témoigne aussi d'un épisode dans lequel il a été intercepté par un agent de la Gestapo qui procédait à des contrôles identitaires. L'agent en question l'amène à son bureau pour l'insulter et pour le maltraiter. Étant donné que Klemperer ne transportait rien sur lui qui était interdit aux Juifs, il a eu le droit de quitter ce bureau sain et sauf.

J'ai déjà la main sur la poignée de la porte, c'est alors qu'il me rappelle : « Maintenant on va prier à la maison pour la victoire juive, n'est-ce pas? Me regarde pas comme ça et réponds pas, je sais très bien que tu vas le faire. Car c'est votre guerre. Quoi, tu secoues la tête? Contre qui est-ce qu'on fait la guerre alors? Ouvre ta grande gueule quand on te pose une question, tu prétends être professeur, non?

- Contre l'Angleterre, la France et la Russie, contre...

- Ça suffit, c'est des foutaises! C'est contre les juifs qu'on est en guerre. C'est la guerre juive. Et si tu recommences à secouer la tête, je te donne une telle raclée que tu pourras aller directement chez le dentiste. C'est la guerre juive, le Führer l'a dit, et le Führer a toujours raison... Dehors! »⁹³

Il est évident pour la vaste majorité des gens aujourd'hui que la Deuxième Guerre mondiale n'était pas la guerre juive. Ceci étant dit, cette évidence n'était peut-être pas aussi claire pour un individu qui s'inscrivait à l'intérieur de la narration nazie. Nous entendons ici la notion de narration comme une fonction fondamentale du langage qui touche à l'histoire du collectif et qui l'engendre. De par ce fait, la logique nazie avait modifié suffisamment l'histoire allemande pour que la guerre puisse s'inscrire dans une logique de « lutte des races » et de « guerre juive ». Ces deux notions se présentaient comme des évidences et étaient des points de référence qui justifiaient la guerre. Autrement dit, ces deux expressions qui sont des produits directs de la LTI invoquent la dimension raciste de la logique nazie.

⁹² LTI, p134

⁹³ op. cit. p. 228

Cette forme de narration se distingue des narrations idéologiques habituelles dans le sens où elle peut modifier rapidement son récit selon les besoins d'ordre gestionnaire du parti pour invoquer des notions qui seront utiles aux tâches de ce dernier.

3-4 : L'aspect militariste de la logique nazie et les inflexions langagières qui s'ensuivent

Le second aspect majeur de la logique nazie dont nous traiterons est l'importance accordée au militarisme et la façon dont cela se reflète dans la LTI. Nous chercherons à mettre en lumière la dialectique qui était à l'oeuvre entre le langage et la dimension militariste du récit nazi.

Nous avons déjà illustré plus tôt le cas de figure de l'usage du mot « fanatique » dans ce contexte. Utilisé dans ce sens, nous constatons que le fanatisme, corollaire à la catégorie du héros, affecte aussi la catégorie de passion. Autrement dit, l'usage courant du champ lexical qui entoure le mot « fanatique » détourne l'imaginaire vers un dévouement total et absolu qui tend à rendre superflu l'individu. Dans l'imaginaire et la narration militariste nazie, la victoire compte par-dessus tout. Ce n'est donc pas un hasard si le « S » anguleux du logo des « SS » figurait comme touche sur les machines à dactylographie.

À l'époque hitlérienne, il y avait dans les cases de lettres d'imprimerie et sur les claviers des machines à écrire officielles, un caractère spécial à angles aigus pour écrire SS. Il correspondait à la rune germanique de la victoire et avait été créé en sa mémoire. Il n'était pas sans relation avec l'expressionnisme.⁹⁴

Serait-ce un amalgame grossier que de penser que le fanatisme guerrier prôné par l'idéologie nazie et qui se reflète dans la LTI puisse agir sur les pratiques quotidiennes du simple citoyen? Nous ne le pensons pas. Si le langage joue sur les catégories conceptuelles, il n'est que trop facile de se laisser emporter par elle dans nos actions sans s'interroger sur ses implications.

Une des premières expressions nazies que Klemperer remarqua renvoyait à une pratique qui était ouvertement fasciste. Cette expression était « expédition punitive », ou encore, *strafexpedition* en allemand. Lors d'une conversation téléphonique avec un de ses anciens étudiants au tout début de la prise de pouvoir de Hitler, Klemperer constata avec horreur les implications de cette expression.

⁹⁴ op. cit. p. 102-103

« Comment ça va à l'usine? lui demandai-je.

-Très bien! Répondit-il. Hier, c'était un grand jour pour nous. Quelques communistes culottés s'étaient incrustés à Ockrilla, alors nous avons organisé une expédition punitive.

-Vous avez fait quoi?

-Eh bien, on les a fait passer par les verges, c'est-à-dire par nos matraques en caoutchouc, avec un peu de ricin, rien de sanglant, mais très efficace tout de même, une expédition punitive quoi. »

« Expédition punitive » est le premier mot que j'ai ressenti comme spécifiquement nazi, c'est le tout premier de ma LTI et le tout dernier que j'ai entendu de la bouche de T. : je raccrochai sans même prendre la peine de refuser son invitation.⁹⁵

Le témoignage de Klemperer soutient l'idée qu'il y a un lien entre les limites de formulations conceptuelles et d'actions possibles dans l'esprit des individus lorsque la langue est pervertie par une idéologie. Ceci étant dit, pour qu'une perversion absolue de la langue puisse avoir lieu, la LTI doit s'attaquer à l'un des a priori de toute expérience humaine : le temps.

3-5 : Le temps

Il faut d'abord comprendre que certaines conceptions du temps permettent de concevoir l'action politique alors que d'autres ne le permettent pas. Par définition, agir sur le monde, c'est, en tant que citoyen, en tant qu'individu, faire quelque chose de sorte que notre action, en relation avec nos intentions, puisse influencer le politique de quelque manière. Si le temps est par définition un processus de changement, alors il faudrait concevoir le temps comme étant quelque chose de socialement construit pour que l'être humain ait quelque influence sur les transformations sociales. Ce qui signifie que la domination nazie ne peut laisser émerger une conception du temps dans laquelle il y a un écart suffisamment élevé pour que l'individu puisse prendre une distance critique et penser au lieu qu'il occupe dans l'histoire. C'est dans ce sens que la LTI va s'attaquer au temps lui-même en cristallisant le régime nazi dans l'éternité.

Le mot « éternel » joue un rôle tout à fait spécial. Il fait partie de ces mots du lexique de la LTI dont la résonance nazie ne repose que sur la fréquence sans scrupule de leur emploi; beaucoup trop de choses dans la LTI sont « historiques », « uniques », « éternelles ». On pourrait considérer comme éternel, comme ultime barreau sur la longue échelle des superlatifs numériques nazis, mais, sur ce dernier barreau, le ciel est atteint. « Éternel » est l'attribut du Divin uniquement; ce que je nomme éternel, je l'élève dans la sphère du religieux. « Nous avons trouvé le chemin de l'éternité » dit Ley, lors de l'inauguration d'une école hitlérienne au début de l'année 1938. Lors des examens de fin d'apprentissage, il n'est pas rare de tomber sur une question piège. Il est demandé : « Qu'est-ce qui vient après le Troisième Reich? » Si un élève dupe ou naïf répond « Le quatrième », on le colle impitoyablement (même s'il possède de bonnes connaissances techniques), sous prétexte qu'il n'est qu'un médiocre disciple du Parti. La bonne réponse doit être : « Rien ne vient après, le Troisième Reich est le Reich éternel des Allemands »⁹⁶

⁹⁵ op. cit., p. 73

⁹⁶ op. cit., p. 154

Si le régime nazi est de l'ordre de l'éternité, il se présente aussi comme étant de l'ordre de la nécessité. Et par définition, si on présente quelque chose comme étant de l'ordre de la nécessité, alors peu importe la nature de l'action entreprise par l'individu, cette réalité survivra à l'action posée par l'individu. Françoise Thom, dans ses réflexions sur la langue de bois soviétique, est plutôt claire quant à cette question.

Le citoyen de l'État totalitaire est privé de toutes les formes de recul indispensables à la constitution d'un Moi conscient: il ne peut se concevoir comme sujet à partir de l'univers stable des concepts abstraits tous enrôlés ou liquidés par la langue de bois. La mémoire lui est interdite ou empoisonnée, si bien qu'il connaît difficilement une maturation psychologique et intellectuelle et a du mal à se poser comme personnalité. Le plus souvent, le temps représente pour lui une usure et non un accomplissement. Souvent, on le voit hypnotisé par l'éternité: par son inlassable affirmation du définitif, la langue de bois crée ce désespoir qui est probablement la cause essentielle de la passivité des citoyens. Le présent ne peut faire contrepoids car il est vécu sous le mode impératif, il se confond avec la tension vers un but à atteindre.⁹⁷

Le régime nazi et le régime soviétique stalinien, en se présentant comme étant de l'ordre de l'éternité et de la nécessité dans l'imaginaire collectif, cherchaient sans aucun doute à limiter les possibilités pour le sujet de concevoir ou même de penser une action qui puisse mener à la chute ou même à la simple résistance à l'égard de sa domination.

Autrement dit, une entrée conceptuelle dans l'éternité est corollaire à une sortie du temps ou encore à la fin de l'Histoire. Et puisque « l'éternité » est, en effet, un mot dans le LTI qui sert de qualificatif au Troisième Reich, nous pouvons en conclure que la LTI contribue à assurer et solidifier la sortie des Allemands de l'histoire.

Bref, nous avons vu jusqu'à maintenant comment, dans le vernaculaire, le champ sémantique a pu être transformé par une logique totalitaire. Qu'en est-il, dans ce cas, de la question de tout le champ sémantique renvoyant à la liberté politique ?

3-6 : « La langue ne ment pas »

Nous avons, de manière consciente, emprunté le titre du film de Stan Neumann sur la LTI pour cette section. Si dans la section précédente, nous avons vu que le meurtre du langage se fait par le biais d'un processus d'ingénierie linguistique, il est important de voir en quoi le langage qui émergerait des cendres du langage assassiné est totalitaire.

⁹⁷ Thom, Françoise, *La Langue de bois*, Commentaire Julliard, Paris, 1987, p.134-135

D'une part, il est évident que le meurtre du langage dit « normal et humain » arrache à l'individu tout son héritage linguistique, ce qui signifie aussi que c'est l'univers langagier qui est détruit d'un trait pour faire place à autre chose. Nous avons déjà vu que le monde est quelque chose qui se constitue avec la Vita Activa, c'est-à-dire le labeur, le travail et l'action.

Alors est-ce que le langage qui émerge des cendres du langage précédant le langage totalitaire est en mesure de permettre à l'individu de constituer un monde avec ses pairs? Nous estimons que ce n'est pas le cas. Les langages totalitaires ne peuvent pas être saisis comme des langages parmi d'autres. Il n'est pas question de relativité linguistique lorsque nous comparons les horizons conceptuels d'un langage totalitaire avec ceux d'un langage dit normal. Le langage totalitaire, après tout, naît d'une adaptation aux besoins d'un système alors qu'un langage dit normal se transforme en lien avec les expériences collectives d'un peuple. Bref, nous soutenons que les langages totalitaires dépassent largement le cadre de langages dits idéologiques.

Nous avons déjà vu plus tôt que l'idéologie est partout et que le totalitarisme relève plutôt d'une logique qui est simultanément utopique et idéologique, menant à une destruction des deux moments. Bref, nous voulons en arriver au fait que les langages totalitaires ne relèvent pas de mensonges originels. Un langage fondé sur un récit mensonger ou fictif établit tout de même des critères de vérité qui lui sont propres. Les langages totalitaires, quant à eux, abolissent tous critères de vérité.

Lorsqu'il est question de langage totalitaire, il n'est pas question d'un langage qui est profondément ancré dans un mensonge originel ou une illusion qui voile, qui empêche l'individu d'avoir un rapport lucide à la réalité. C'est plutôt un langage qui cherche à entraver la capacité de l'individu de se mettre en rapport négatif à ce qui se passe autour de lui.

Arendt argumente que la capacité de mentir est conditionnelle à la liberté humaine et à la spontanéité. Le fait d'être capable de mentir relève de la pluralité humaine.

La négation délibérée de la réalité- la capacité de mentir-, et la possibilité de modifier les faits- celle d'agir- sont intimement liées; elles procèdent l'une et l'autre de la même source: l'imagination. Car il ne va pas de soi que nous soyons capables de dire: « le soleil brille », à l'instant même où il pleut (certaines lésions cérébrales entraînent la perte de cette faculté); ce fait indique plutôt que, tout en étant parfaitement aptes à appréhender le monde par les sens et le raisonnement, nous ne sommes pas insérés, rattachés à lui, de la façon dont une partie est inséparable du tout. Nous sommes libres de changer le monde et d'y introduire de la nouveauté. Sans cette liberté mentale de reconnaître ou de nier l'existence, de dire « oui » ou « non »- en exprimant notre approbation ou notre désaccord non seulement en face d'une proposition ou d'une déclaration, mais aux réalités telles qu'elles nous

sont données, sans contestation possible, par nos organes de perception et de connaissance- il n'y aurait aucune possibilité d'action; l'action est évidemment la substance même dont est faite la politique.⁹⁸

Le propre des langages totalitaires est justement tout le contraire d'un mensonge originel qui témoignerait d'une vision du monde. Devant le mensonge originel, il est encore possible de refuser des postulats, d'accepter ou de rejeter des choses qui sont dites dans un langage fortement teinté d'une idéologie ou d'une autre. Il est possible, par exemple, de perdre la foi en Dieu si nous considérons son existence comme étant de l'ordre de la fiction. Les langages totalitaires, quant à eux, cherchent à brouiller les critères de vérité, cherchant à limiter les possibilités de dire « non » ou « ceci est faux ». Les langages totalitaires cherchent à enlever la possibilité à l'individu de mettre en doute la véracité des fondements du mouvement. Il n'est pas question d'un mensonge originel qui justifierait le mouvement totalitaire, il serait plutôt question d'un mensonge systématisé.

Il est évident que les hommes qui dominent sur le monde, dans un mouvement totalitaire, ont encore le pouvoir de mentir. Des personnages tels que Goebbels ou Staline mentaient régulièrement. Mais la relation qu'un homme comme Goebbels avait avec la langue allemande ne nous intéresse pas autant que celle que le peuple allemand finit par avoir avec une aberration comme la LTI. Après tout, des hommes comme Goebbels, Himmler ou Lavrentyi Beria étaient peut-être des fanatiques idéologiques et parlaient consciemment la langue idéologique de leur parti respectif. Bref, à l'extérieur du cercle fermé des hauts placés du parti, c'était bien la logique totalitaire qui se déployait, alors que ce qui motivait les têtes dirigeantes du parti était peut-être du fanatisme idéologique. Les idéologues et les fanatiques peuvent accepter ou refuser le mensonge originel parce qu'ils sont dans la position dominante : ils chercheront à enlever cette possibilité à la société civile, en affirmant des mensonges de manière systématique. Ce qu'ils disent un jour, ils le contrediront le lendemain si ça peut les servir, tant et aussi longtemps que le corps social réagira comme ils l'auront calculé.

Ceci nous ramène à une langue qui chercherait à nier la capacité de l'individu de mentir. Prenons la notion de « guerre juive » et celle de « saboteur trotskyste » pour illustrer une caractéristique importante des langages totalitaires. Nous savons aujourd'hui que le parti nazi parlait de la Deuxième Guerre mondiale comme étant une guerre qui était menée contre des pays qui étaient sous l'emprise du complot juif mondial. Nous savons aussi que les purges staliniennes et le procès

⁹⁸ Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris, 1972 p. 9-10

de Moscou étaient essentiellement fondés sur des histoires de complots contre l'Union soviétique par des « saboteurs trotskystes ». Les preuves sont suffisantes pour que nous déclarions aujourd'hui qu'il n'y avait pas de complot juif et que des saboteurs trotskystes, il n'en existait que dans un imaginaire totalitaire mensonger.

C'est lorsque ces mensonges se trouvent un endroit important dans la langue vernaculaire et qu'on ajoute à cela l'usage de la terreur institutionnalisée pour dominer le corps social qu'il devient plus difficile, voire impossible, pour l'individu de mentir.

Le menteur, qui pourra peut-être faire illusion, quel que soit le nombre de mensonges isolés, ne pourra le faire en ce qui concerne le principe même du mensonge. C'est là une des leçons que l'on pourrait tirer des expériences totalitaires, et de cette effrayante confiance des dirigeants totalitaires dans le pouvoir du mensonge- dans leur aptitude, par exemple, à réécrire sans cesse l'histoire, à adapter l'interprétation du passé aux nécessités de la « ligne politique » du présent, ou à éliminer toutes les données qui ne cadrent pas avec leur idéologie. Ainsi, ils prouveront que, dans un système d'économie socialiste, il n'existe pas de chômage en refusant de reconnaître son existence: dès lors, un chômeur n'est plus qu'une entité non existante. Les résultats de telles expériences, effectuées par des hommes disposant des moyens de violence, sont assez effrayants, mais ils ne disposent pas du pouvoir d'en abuser indéfiniment. Poussé au-delà d'une certaine limite, le mensonge produit des résultats contraires au but recherché; cette limite est atteinte quand le public auquel le mensonge est adressé est contraint, afin de pouvoir survivre, d'ignorer la frontière qui sépare la vérité du mensonge. Quand nous sommes convaincus que certaines actions sont pour nous d'une nécessité vitale, il n'importe plus que cette croyance se fonde sur le mensonge ou sur la vérité; la vérité en laquelle on peut se fier disparaît entièrement de la vie publique, et avec elle disparaît le principal facteur de stabilité dans le perpétuel mouvement des affaires humaines.⁹⁹

Dans le domaine de la fiction, la novlangue d'Orwell illustre très bien comment le simple fait de mentir est saboté par la structure linguistique de cette langue totalitaire. La « doublepensée » représente cet assassinat d'une capacité humaine. Et si la novlangue est entendue comme une technique d'ordre linguistique pour contrôler la pensée par le biais du langage, la doublepensée, quant à elle, était une technique psychologique pour contrôler directement l'esprit.

Winston laissa tomber ses bras et remplit lentement d'air ses poumons. Son esprit s'échappa vers le labyrinthe de la doublepensée. Connaître et ne pas connaître. En pleine conscience et avec une absolue bonne foi, émettre des mensonges soigneusement agencés. Retenir simultanément deux opinions qui s'annulent alors qu'on les sait contradictoires et croire à toutes deux. Employer la logique contre la logique. Répudier la morale alors qu'on se réclame d'elle. Croire en même temps que la démocratie est impossible et que le Parti est gardien de la démocratie. Oublier tout ce qu'il est nécessaire d'oublier, puis le rappeler à sa mémoire quand on en a besoin, pour l'oublier plus rapidement encore. Surtout, appliquer le même processus au processus lui-même. Là était l'ultime subtilité. Persuader consciemment l'inconscient, puis devenir ensuite inconscient de l'acte d'hypnose que l'on vient de perpétrer. La compréhension même du mot « doublepensée » impliquait l'emploi de la doublepensée.¹⁰⁰

⁹⁹ op. cit., p.11-12

¹⁰⁰ Orwell, George, 1984. Gallimard, Paris. 1950, p. 55

Les mots dans la novlangue liés à la doublepensée sont nombreux. L'exemple qui illustre le mieux ce concept est celui du slogan du Parti fictif.

« LA GUERRE C'EST LA PAIX
LA LIBERTÉ C'EST L'ESCLAVAGE
L'IGNORANCE C'EST LA FORCE »¹⁰¹

La confusion est propagée par la conjonction de concepts mutuellement exclusifs sur le plan sémantique. Affirmer que la guerre est en relation d'équivalence à la paix n'est plus de l'ordre du simple mensonge : c'est plutôt une refonte linguistique qui empêche de penser la guerre autant que la paix. Cette confusion de sens résultant de la doublepensée n'est qu'une partie des résultats désirés avec le déploiement de la novlangue.

Il ne faut pas oublier que la novlangue est présentée comme une simplification lexicale et syntaxique dans l'univers d'Orwell, mais qu'elle est en fait destinée à rendre impossible l'expression des idées subversives. Ainsi, toute pensée contraire à celle du parti est interdite. C'est pour cette raison que la destruction de mots comme « liberté », « démocratie », « honneur » et « justice » a été effectuée.¹⁰²

Bref, la novlangue d'Orwell pourrait être vue comme l'illustration du langage totalitaire par excellence, puisqu'elle force l'individu à penser d'une certaine manière et enlève la capacité de ce dernier d'exprimer des vérités ou des mensonges qui vont à l'encontre de la volonté du parti.

Cependant, un langage qui est aussi collé à la pensée ne s'est pas déployé dans notre monde, et ce, même dans le cadre des totalitarismes du 20^e siècle. Ceci n'empêche pas pour autant que la liberté de l'esprit et la capacité de mentir ou de juger ont été menacées par les langages nazis ou staliniens.

Nous pouvons illustrer ceci avec le témoignage de Klemperer : nous pouvons constater que ce dernier pensait que les limites conceptuelles d'un individu se retrouvent dans le langage. Le témoignage du philologue servira essentiellement à montrer exactement où la LTI cherche à tracer ces limites. La LTI a comme finalité d'empêcher l'individu de penser certaines choses. Si la trame de fond du livre de Klemperer démontre que la LTI limite les possibilités conceptuelles du sujet, il sera nécessaire pour nous de voir à quel endroit elle cherchera à poser ces limites.

¹⁰¹ op. cit. p. 43

¹⁰² op. cit. p. 429

Klemperer visait à mettre en lumière la dimension fonctionnelle du langage que la LTI cherchait à développer tout en montrant aussi les dimensions fonctionnelles qu'elle tendait à exclure. Il y aurait, selon lui, une pauvreté constitutive dans la LTI qui serait une de ses caractéristiques principales; cette pauvreté proviendrait de la dimension invocatrice de la LTI qui exclut les autres fonctions de la langue.

Elle n'était pas pauvre seulement parce que tout le monde était contraint de s'aligner sur le même modèle, mais surtout parce que, dans une restriction librement choisie, elle n'exprimait complètement qu'une seule face de l'être humain. Toute langue qui peut être pratiquée librement sert à tous les besoins humains, elle sert à la raison comme au sentiment, elle est communication et conversation, monologue et prière, requête, ordre et invocation. La LTI sert uniquement à l'invocation. À quelque domaine, privé ou public, que le sujet appartienne - non, c'est faux, la LTI ne fait pas plus de différence entre le domaine privé et le domaine public qu'elle ne distingue entre langue écrite et orale, tout est discours et tout est publicité. "Tu n'es rien, ton peuple est tout", dit un de leurs slogans. Cela signifie: "Tu n'es jamais seul avec toi-même, jamais seul avec les tiens, tu te trouves toujours face à ton peuple." Voilà pourquoi, si je disais que, dans tous les domaines, la LTI s'adresse exclusivement à la volonté, ce serait fallacieux. Car celui qui appelle à la volonté en appelle toujours à l'individu, même si c'est à la communauté composée d'individus qu'il s'adresse. La LTI s'efforce par tous les moyens de faire perdre à l'individu son essence individuelle, d'anesthésier sa personnalité, de le transformer en tête de bétail, sans pensée ni volonté, dans un troupeau mené dans une certaine direction et traqué, de faire de lui un atome dans un bloc de pierre qui roule.¹⁰³

Par définition, l'invocation est l'action d'avoir recours à quelque chose pour justifier ou pour alléguer un propos ou une action. Ça peut aussi être renvoyé au fait d'implorer une puissance surnaturelle, telle que Dieu, par des prières. Il est évident, par contre, que Dieu n'a rien à voir avec l'objet invoqué par la LTI.

Comme langage totalitaire, la LTI n'est pas tout à fait aussi efficace que la novlangue. La novlangue réussissait davantage à contrôler et à limiter les pensées de l'individu que la LTI. Mais en considérant la terreur institutionnalisée qui se déployait durant cette époque, et ceci est tout aussi vrai concernant la période stalinienne de l'URSS, l'individu devait faire extrêmement attention à ce qu'il pouvait dire autant chez lui que sur les trottoirs de la ville.

Dans un contexte sociohistorique où des enfants dénoncent leur père, où les murs ont des oreilles, le fait de dire ce que le parti veut que vous disiez, peu importe où vous êtes, n'est pas une question de liberté d'esprit, c'est une question de survie. Les totalitarismes du 20^e siècle ont eu tendance à mourir avec leur chef. Et avec les morts de ces totalitarismes, ces langages totalitaires se sont dissipés tranquillement, ce qui signifie que nous ne pouvons pas savoir si l'usage des

¹⁰³ LTI, p. 49

langages totalitaires en conjonction avec la terreur institutionnalisée, arriverait, sur plusieurs générations, à tuer la vie intérieure de l'individu.

Bref, nous pouvons affirmer que les langages totalitaires tendent vers une homogénéité linguistique dans le sens où ils se déploient côte à côte avec la logique totalitaire du parti et excluent, par la terreur, tout langage qui s'opposerait à la logique promue par le parti. Le fait de mentir, de refuser les vérités du parti n'est donc pas une option pour l'individu qui tient à sa vie. Ceci étant dit, nous en arrivons tout de même à dire que tout ce qui est autre à cette logique est forclos et l'ouverture à l'altérité est menacée par les langages totalitaires.

3-7 : Art totalitaire, langage artistique homogène et forclusion de l'autre

Penser la fermeture à l'altérité comme moment clé des langages totalitaires est peut-être la dimension qui nous permet le mieux de comprendre pleinement ces derniers. En effet, ces langages se rejoignent tous par le fait qu'ils tendent davantage vers l'homogénéité et la fermeture que vers l'ouverture à l'autre.

Il est évident que l'homogénéité n'était pas totale dans les contextes nazis ou stalinien. Si tel avait été le cas, des moments de résistance intérieure ou explicite n'auraient pas été possibles. L'écriture du journal de Klemperer n'aurait pas été possible si la vie intérieure avait été complètement assassinée par un langage totalitaire à son plein potentiel. La distribution des pamphlets antiguerre de Sophie Scholl et le sacrifice de cette dernière n'auraient pas été possibles non plus. La tentative de dévoiler au monde l'existence des camps d'extermination par l'officier SS Kurt Gerstein ou l'écriture de l'autobiographie de Nikolaï Boukharine avant son procès à Moscou n'auraient pas été pensables. Dans ce sens, il est important de souligner que même lorsque'il est question des figures paradigmatiques du totalitarisme, c'est à dire de l'Allemagne nazie ou de l'URSS stalinienne, il est toujours question d'une tendance très forte vers un social homogène mais jamais d'un social homogène accompli et fixe.

Nous avons déjà démontré comment la LTI et la novlangue collaient à la logique promue par leurs partis respectifs. Ce que nous chercherons maintenant à montrer, c'est que cette homogénéisation du langage ne peut qu'être accompagnée d'un processus de forclusion de l'autre pour réellement tendre vers cette homogénéité désirée. Après avoir parlé du langage vernaculaire, nous nous tournerons maintenant vers le langage artistique.

Mais pour penser le langage artistique, il est nécessaire de penser l'art. Michel Freitag offre un point de référence magnifique à ce sujet.

L'art, c'est un artifice, mais c'est aussi la manière la plus naturelle qu'a l'homme d'habiter le monde symboliquement et pratiquement, d'y faire accueillir sa présence et son action, de transformer et d'informer le monde en y prenant place sans violence, en l'«agrandissant» (Arendt) par la création, en lui, de microcosmes dans lesquels sa totalité vient se refléter, pour ainsi nous reconnaître nous-mêmes en lui comme partie nécessaire d'un tout harmonieux[...] ¹⁰⁴

Cette définition souligne l'importance de la relation qui existe entre l'art et le monde. L'art est de l'ordre de l'expressivité humaine et s'inscrit dans l'immanence du monde, mais ce qu'il représente renvoie à sa totalité transcendante. C'est dans ce sens que nous disions plus tôt que l'art et le politique sont intimement liés. Et c'est pour cette raison que l'art se situe quelque part entre les sphères du travail et de l'action.

Puisque l'art est expression et représentation, il va de soi qu'il y a un langage artistique qui se déploie dans ces pratiques. Sous quelles modalités le langage artistique se déploie-t-il dans un contexte où un mouvement totalitaire est à l'oeuvre?

Lionel Richard illustre bien comment l'art se déploie dans des contextes totalitaires. Il souligne d'abord que le 3 mai 1938, une loi était promulguée par laquelle « les oeuvres reconnues appartenir, sur le jugement d'une commission adéquate, à l'art dit dégénéré, seraient confisquées par l'État sans aucune indemnité. Elles seraient définitivement écartées des collections publiques ou privées. » ¹⁰⁵

Si l'art est en partie représentation du monde, il a aussi comme mandat d'«agrandir» ce monde. Cherchant à empêcher des oeuvres qui ne sont pas en concordance avec la logique du parti, les nazis cherchent à mettre fin à l'expression et à la représentation de ce que pourrait être une ouverture à l'autre. L'art, qui devrait ouvrir le monde à autre chose, est donc nié et ne peut pas remplir sa fonction sociale habituelle. Comment peut-on, dans ce cas, penser la fonction de l'art dans un mouvement totalitaire?

¹⁰⁴ Freitag, Michel, *Notes pour une sociologie de l'art*, in *Sociologie de l'art*, numéro 4, Bruxelles, 1991, p. 38

¹⁰⁵ Richard, Lionel, *Le nazisme et la culture*, Éditions complexe, 1988, p. 225

Richard cite Claude Granger, un auteur qui exalte la littérature dite réaliste du Troisième Reich, qui répond assez clairement à cette question : « L'art, lui aussi à sa manière, doit servir la cause sociale en poursuivant un but moral de formation du peuple, en aidant à prendre conscience de lui-même, de sa nature, de sa race. »¹⁰⁶

Hitler lui-même a affirmé, le 18 juillet 1937, à l'occasion de l'inauguration de la Maison de l'art allemand, à Munich, que :

L'artiste ne crée pas pour l'artiste: il crée pour son peuple, et nous veillerons à ce que le peuple soit appelé à juger son art. Un art qui ne peut pas compter sur l'accord le plus immédiat et le plus intime de la masse, un art qui a besoin du plébiscite et des suffrages des petites cliques, est intolérable. Un tel art s'efforce à semer le trouble, alors qu'il devait, dans la joie, renforcer l'instinct très sûr et la santé d'un peuple. L'artiste ne peut pas se tenir à distance de son peuple.¹⁰⁷

En août 1934, dans le cadre du I^{er} Congrès des écrivains de toute l'Union soviétique, en URSS, Andreï Idanov, fonctionnaire soviétique dont le nom est associé au meurtre de la culture russe durant les années 1930 et 1940, a affirmé que :

Le camarade Staline appelle nos écrivains les ingénieurs de l'âme. Qu'est-ce que cela signifie ? Quelles obligations ce titre vous impose-t-il ? Cela signifie d'abord que vous devez connaître la vie pour pouvoir la dépeindre fidèlement dans vos oeuvres, la dépeindre non pas scolairement, comme un objet mort, ni même comme une « réalité objective », mais dépeindre la réalité dans sa dynamique révolutionnaire. Ensuite, vous devez, conformément à l'esprit du socialisme, combiner fidélité et représentation artistique historiquement concrète avec le travail de remodelage idéologique et d'éducation des travailleurs. C'est cette méthode de littérature et de critique littéraire qui constitue ce que nous appelons la méthode réaliste-socialiste.¹⁰⁸

Nous pouvons tirer deux choses de ces citations. D'une part, le déploiement du langage artistique totalitaire cherche à représenter la logique qui justifie le mouvement totalitaire ; de l'autre, il doit être un objet de consommation de masse. La prise de distance qui peut être provoquée par le style d'un artiste non conventionnel serait jugée déviante dans une logique nazie ou stalinienne. L'art totalitaire doit être en mesure de rejoindre les masses.

Dans ce sens, il devient évident que l'art est un instrument de domination dans le cadre des totalitarismes. Peut-on affirmer que le langage artistique totalitaire est un langage qui tend à être homogène?

¹⁰⁶ op. cit., p. 237

¹⁰⁷ Golomstock, Igor, *L'art totalitaire*, Éditions Carré, Paris, 1991, p. 87-88

¹⁰⁸ op. cit. p. 90

Igor Golomstock soutient dans son livre intitulé « L'art totalitaire » que l'esthétique de l'art nazi et l'esthétique de l'art stalinien étaient plutôt semblables. Ceci étant dit, il postule aussi que l'institutionnalisation de l'art totalitaire se pose en cinq moments.

- 1-L'État déclare que l'art (et la culture dans son ensemble) est une arme idéologique et un instrument de lutte au service du pouvoir.
- 2-L'État acquiert le monopole de toute manifestation de la vie artistique du pays.
- 3-L'État construit un appareil exhaustif pour contrôler et diriger l'art.
- 4-Parmi la multiplicité des mouvements artistiques existants, l'État n'en choisit qu'un, toujours le plus conservateur, celui qui répond le mieux à ses besoins et le déclare officiel et obligatoire
- 5-L'État, enfin, déclare une guerre sans merci à tous les styles et mouvements non-officiels, décrétant qu'ils sont réactionnaires et hostiles à la classe, la race, le peuple, le Parti ou l'État, à l'humanité, au progrès social ou artistique, etc.¹⁰⁹

En considérant ces cinq étapes, il semblerait, en effet, que le langage artistique totalitaire tendrait à être homogène puisqu'il ne cherche pas à explorer les limites expressives de son médium.

Mais c'est parce qu'il doit forcément représenter la logique sous-jacente au mouvement totalitaire, ou encore le mouvement lui-même, que nous pouvons dégager une fonction inhérente au langage artistique totalitaire qui, nous le soutenons, est inhérente à tous les langages totalitaires : celle de la forclusion de l'altérité.

La forclusion est un concept qui renvoie à la psychanalyse lacanienne. Pour Lacan, la forclusion est un mécanisme psychique qui serait à l'origine des faits psychotiques. Grosso modo, il est question de la forclusion lorsque le sujet rejette le signifiant essentiel de son univers symbolique. Il est important de distinguer la forclusion du refoulement dans le sens où les signifiants forclos ne sont pas intégrés à l'inconscient du sujet, ce qui signifie qu'ils ne peuvent pas faire de retour de l'intérieur. De par ce fait, le retour du forclos se fait dans le cadre du réel dans un phénomène hallucinatoire ou paranoïaque.

Autrement dit, la forclusion de l'altérité renvoie à la volonté de se faire croire que l'autre n'existe pas. Rappelons que les projets totalitaires avaient tous cette finalité. On nous soulignera peut-être que la figure du Juif pouvait servir de « Grand Autre » au nazisme, ou encore que celle du « saboteur trotskiste » pouvait très bien servir d'autre au stalinisme, mais rappelons que le projet nazi était d'éradiquer de la mémoire collective tout souvenir de l'existence du peuple juif. Quant au « saboteur trotskiste », rappelons cette pratique stalinienne courante consistant à effacer des personnes figurant sur des photos après qu'elles aient été reconnues (souvent à tort) en tant que

¹⁰⁹ op. cit. p. 11-12

saboteur trotskiste, comme si elles n'avaient jamais existé.¹¹⁰ Sur ce fait, il est aussi à noter que la réécriture de l'histoire par les staliniens a même eu l'audace d'effacer des archives le fait que Leon Trotski ait été le créateur de l'Armée rouge.

Mais tout comme dans les cas de forclusion individuelle, où l'Autre revient hanter l'individu dans des phénomènes hallucinatoires, la paranoïa et les hallucinations nazies ou staliniennes sont la résultante de cette volonté de refuser de reconnaître l'existence de l'autre de manière collective. Un peu avant la mort de Staline, une autre purge se préparait, cette fois-ci, contre des médecins : le « complot des blouses blanches ». Heureusement, Staline est mort avant que la purge ne puisse avoir lieu.

Bref, si le langage doit ouvrir à l'autre, il doit nécessairement y avoir un écart entre le langage et la pensée ainsi qu'entre le langage et le réel. C'est parce qu'il y a écart qu'il est possible de prendre la parole. À partir de cet écart, le langage artistique peut être expressif et politique. Cela dit, dans un contexte sociohistorique où le langage artistique est homogène, où il n'y a pas d'écart, où il n'est pas en mesure d'ouvrir à l'autre, une forclusion de l'altérité suivra rapidement et nous ne serions pas surpris de voir un comportement paranoïaque se manifester dans le corps social, de la même manière qu'un patient souffrant d'un fait psychotique après avoir trop longtemps nié l'existence de l'autre.

Il est donc clair que les langages totalitaires qui se déploient dans le monde tendent à détruire ce monde parce qu'ils n'offrent pas la chance d'ouvrir à un avenir autre de l'humanité : ils referment au contraire cette temporalité dans une mêmeté malsaine qui nie la capacité de distinction et la pluralité humaine. Or, si toute démarche politique prend son origine dans l'écart et dans la pluralité, comment pouvons-nous penser les langages totalitaires par rapport aux bourreaux qui permettent le bon fonctionnement du mouvement totalitaire qui, par définition, nie ces moments?

¹¹⁰ King, David. *Le commissaire disparaît : la falsification des photographies et des oeuvres d'art dans la Russie de Staline*. Calmann-Lévy, Paris, 2005

3-8 : Les langages totalitaires comme fermeture à la beauté et à l'amour du monde -

Nous avons vu comment les langages totalitaires cherchent à se coller à la logique du Parti dans un contexte totalitaire. Nous avons vu aussi comment ces langages entravent la liberté de l'esprit et ferment la relation de l'individu à l'altérité, fermant ainsi en même temps sa relation à la pensée politique.

Pour toutes ces raisons, il devient évident que ce type de langage constitue en fait une forme de contre-langage. C'est un contre-langage parce que c'est un univers langagier qui, au lieu d'être une condition de possibilité pour l'humain de vivre une existence réfléchie, fait tout le contraire et cherche délibérément à l'enfermer dans une pauvreté langagière, intellectuelle et politique. Il est question d'un contre-langage aussi parce qu'il cherche à homogénéiser le monde dans lequel s'inscrit l'être humain tout en s'attaquant à cette condition humaine qu'est la pluralité.

En visant une homogénéisation du monde, les systèmes totalitaires tendaient donc ainsi à éliminer toutes formes de transcendance. Par définition, des principes moraux transcendants, tels la morale religieuse ou l'idéal de la Raison, sont des points de référence imaginaires qui assurent un rapport distancié au monde. Autrement dit, nous postulons que les systèmes totalitaires ne sont pas fondés sur une mode de reproduction sociale ayant un référent transcendant face auquel l'individu pourrait mesurer ses actions.

La mesure de nos actions par rapport à un principe est essentielle dans la prise de parole. Sans principes auquel nous pouvons mesurer ce que nous disons, ce que nous faisons, il y a risque d'*hubris*, de démesure, un qualificatif que nous pouvons attribuer aux totalitarismes du 20^e siècle.

La question, maintenant, est de voir comment les individus qui assuraient le mode de reproduction des mouvements totalitaires prenaient eux-mêmes la parole. Nous soutenons que le langage par lequel ces individus communiquaient était davantage instrumentalisé qu'un langage *dans lequel* nous entrons en contact les uns avec les autres, pour reprendre la formulation de Walter Benjamin. Et c'est justement parce que le langage est instrumentalisé qu'une prise de distance critique n'est pas possible.

Revenons encore une fois au cas d'Eichmann. Nous avons déjà souligné que ce fonctionnaire SS s'exprimait avec des formules préfabriquées, et ce, même lorsqu'il était sur le point de mourir. Un

cliché est, par définition, une banalité, une expression trop utilisée. Le cliché est utile pour exprimer quelque chose sans profondeur. Cependant, lorsque le cliché est utilisé dans des situations où la pensée est nécessaire, comme dans le cadre de son travail, qui mettait en jeu des millions de vies humaines, ou dans le cadre de sa propre comparution en cours, il y a un problème, puisque ce sont des situations où la faculté de juger est fondamentale.

Toute la défense d'Eichmann à l'égard de sa participation à l'élaboration de la « solution finale » était fondée sur le fait qu'il ne faisait que remplir son devoir de soldat et qu'il cherchait à faire la paix maintenant avec les Juifs.

La stupéfiante complaisance avec laquelle, en Argentine comme à Jérusalem, Eichmann reconnaissait ses crimes, était moins l'effet de sa propre capacité criminelle d'automystification que de l'ambiance de mensonge systématique de l'atmosphère générale, et généralement acceptée, du IIIe Reich. « Bien sûr », il avait joué un rôle dans l'extermination des Juifs, bien sûr, « ils n'auraient pas été livrés à la boucherie s'il ne les avait pas transportés ». Qu'y a-t-il donc à « reconnaître » ?, demandait-il. Maintenant, poursuivait-il, il « aimerait faire la paix avec ses anciens ennemis »- un sentiment qu'il partageait non seulement avec Himmler, qui l'avait exprimé au cours de la dernière année de guerre ; avec le chef du Front du travail Robert Ley (qui, avant de se suicider à Nuremberg, avait proposé la constitution d'un « comité de conciliation » composé des nazis responsables des massacres et des survivants juifs) ; mais aussi, si incroyable que cela puisse paraître, avec bon nombre d'Allemands ordinaires qu'on entendit s'exprimer exactement dans les mêmes termes à la fin de la guerre. Ce scandaleux cliché ne leur était pas communiqué d'en haut, c'était une expression toute faite qu'ils fabriquaient eux-mêmes, aussi dépourvue de réalité que les clichés sur lesquels le peuple avait vécu pendant douze ans ; et l'on pouvait presque observer l'« extraordinaire sentiment d'euphorie » qu'une telle parole donnait à celui qui la prononçait, au moment où elle jaillissait de sa bouche. L'esprit d'Eichmann était bourré de ce genre de phrase.¹¹¹

Cette citation d'Arendt, qui comporte en elle des citations d'Eichmann, rend compte de deux choses. D'une part, l'imaginaire langagier d'Eichmann était teinté de fond en comble de clichés conflictuels nazis. Son rapport langagier au monde était intimement lié à l'imaginaire nazi, qui mettait de l'avant le conflit et la relation ami-ennemi¹¹². Cependant, sa relation au rapport ami-ennemi n'était pas de l'ordre du ressenti. Il est généralement reconnu qu'Eichmann ne ressentait pas particulièrement de haine à l'égard des Juifs.

¹¹¹ EJ, p. 1068-1069

¹¹² Au sujet de la relation ami-ennemi en politique, voir Carl Schmitt, qui a affirmé que « La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi ». (Schmitt, Carl, *La Notion de politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, p. 66) Une telle conception de la politique plonge le questionnement politique en rapport avec la relation à l'ennemi. Le danger d'une telle approche est, cependant, de réduire l'action politique à la guerre.

Ce qui mène à cette question : comment pouvait-il honnêtement invoquer le rapport ami-ennemi, en parlant de la relation entre Juifs et nazis, en se rangeant du côté des nazis, mais sans ressentir de haine par rapport à ces derniers?

Autre question : comment se fait-il qu'il ne démontrât pas le moindre signe de regret par rapport à sa responsabilité dans ce massacre génocidaire?

Nous soutenons que le déploiement et l'usage excessif de formules toutes faites, de clichés, banalise le rapport que l'individu a avec le monde. L'individu, comme Eichmann, qui communique et qui pense dans ces termes ne se donne pas le temps ou l'écart pour prendre un peu de recul dans le but d'évaluer ce qu'il fait et les conséquences que ses actions pourraient avoir à l'égard du monde. Le cliché brouille le rapport au monde de l'individu. Et lorsque le rapport au monde d'un individu se perd, il perd aussi son rapport à soi puisque sans le détour par l'autre, aucune distance ne peut être creusée en soi-même.

Est-ce donc un hasard si « la mémoire d'Eichmann ne fonctionnait que lorsqu'il s'agissait de choses en rapport direct avec sa carrière »¹¹³? En effet, tout au long de sa comparution, Eichmann avait beaucoup de difficulté de se souvenir de quoi que ce soit qui n'était pas en relation directe avec son expérience individuelle. Et selon son témoignage, toutes ses actions étaient essentiellement effectuées dans le but de plaire à ses supérieurs et d'avancer dans sa carrière.

Sans affirmer qu'Eichmann n'avait pas le choix de faire ce qu'il a fait à cause d'un déterminisme linguistique de quelque sorte, nous pouvons tout de même affirmer que son lien au collectif et au monde était quelque chose de difficile à partir du moment où il s'est laissé aller dans un univers linguistique construit sur des formules toutes faites.

Sa relation à la réalité et aux conséquences de ses actions était davantage brouillée par un langage bureaucratique qu'il utilisait dans le cadre de son travail. Arendt parle ici du langage utilisé dans la gestion de la « solution finale ».

Toute correspondance sur le sujet était soumise à des « règles de langage » très strictes et, exception faite pour les rapports de Einsatzgruppen, on trouve rarement, dans les documents des mots crus tels qu'« extermination », « liquidation » ou « tuerie ». À leur place, des noms de code étaient prescrits : pour « tuerie » on devait dire « Solution finale », « évacuation » (Aussiedling) ou « traitement spécial » (Sonderbehandlung) ; quand il ne s'agissait pas des Juifs qu'on envoyait à Theresienstadt,

¹¹³ op. cit. . p. 1078

le « ghetto des vieillards » pour les juifs privilégiés- on parlait alors d'un « changement de résidence »- la déportation était rebaptisée « réinstallation » (umsiedlung) ou encore « travail à l'Est » (Arbeitsersatz um Osten), dans la mesure où les Juifs ont souvent été temporairement réinstallés dans des ghettos tout comme une certaine partie d'entre eux fut temporairement utilisée pour le travail forcé.¹¹⁴

Il ne faudrait pas penser que ces euphémismes empêchaient les gens qui travaillaient à administrer la mort de comprendre ce qu'ils faisaient. Ces euphémismes, qui faisaient partie de ce système de langage, les empêchaient simplement de faire le lien entre ce qu'ils faisaient et la conception du meurtre traditionnelle. Comme le remarque Arendt, « par sa grande sensibilité aux expressions toutes faites et aux slogans, ainsi que par son incapacité de s'exprimer en langage ordinaire, Eichmann était le sujet idéal pour les « règles de langage » »¹¹⁵. N'ayant pas consacré de temps à penser le lieu qu'il occupait dans le monde, Eichmann était l'être parfait pour utiliser un vocabulaire euphémique qui brouille ce rapport à l'autre.

Les euphémismes, ou encore ce système de langage, ont pour finalité de protéger les meurtriers institutionnels de la culpabilité qu'un être humain pourrait ressentir après avoir commis un meurtre dit passionnel ou spontané. C'est le rapport au meurtre qui est renversé dans cet univers langagier.

Les langages totalitaires sont des langages meurtriers parce qu'ils bouleversent le rapport que l'individu devrait avoir à la vie, à la mort, à l'humanité et au monde. Cette constatation est partagée par George Orwell.

Defenceless villages are bombarded from the air, the inhabitants driven out into the countryside, the cattle machine-gunned, the huts set on fire with incendiary bullets: this is called *pacification*. Millions of peasants are robbed of their farms and sent trudging along the roads with no more than they can carry: this is called *transfer of population* or *rectification of frontiers*. People are imprisoned for years without trial, or shot in the back of the neck or sent to die of scurvy in Arctic lumber camps: this is called *elimination of unreliable elements*. Such phraseology is needed if one wants to name things without calling up mental pictures of them. Consider for instance some comfortable English professor defending Russian totalitarianism. He cannot say outright, "I believe in killing off your opponents when you can get good results by doing so." Probably, therefore, he will say something like this: *While freely conceding that the Soviet regime exhibits certain features which the humanitarian may be inclined to deplore, we must, I think, agree that a certain curtailment of the right to political opposition is an unavoidable concomitant of transitional periods, and that the rigours which the Russian people have been called upon to undergo have been amply justified in the sphere of concrete achievement.*¹¹⁶

¹¹⁴ op. cit. p. 1101

¹¹⁵ idem

¹¹⁶ Orwell, George, *Essays*, Everyman's library, New York, 2002, p. 963

La vie et la mort, l'humanité et le monde sont traités comme des paramètres parmi d'autres dans des problèmes à gérer. Dans ce sens, cet aspect des langages totalitaires tend à engourdir le contact possible entre l'individu et le monde. Cette sensibilité étant engourdie et affaiblie, l'individu ne peut plus que se reporter à lui-même et à son entourage immédiat. La beauté du monde et l'amour de ce dernier ne sont donc plus possibles.

L'individu ne prendra pas en considération le poids symbolique de ses actions. La vie et la mort auront tendance à s'équivaloir comme étant de simples moments qui concernent une question administrative. La mort, à partir de ce point-là, peut être administrée au même titre qu'on ordonne la démolition de quelques structures architecturales jugées désuètes.

Le mode de reproduction du social, à partir de là, n'offre plus qu'un seul point de référence sur lequel mesurer les actions de l'individu : l'efficacité.

Les langages totalitaires ont donc tout le potentiel d'être des langages meurtriers, puisqu'ils s'attaquent à la valeur symbolique de toutes choses, incluant la vie humaine et le monde. La question est alors de comprendre comment de tels langages peuvent se propager. Bref, nous avons vu les conséquences du meurtre du langage : il faut maintenant voir comment ce meurtre a eu lieu.

3-9 : Sur la propagande

Il est évident pour Victor Klemperer que la propagande nazie a eu sa part de responsabilité dans le déploiement de cette langue proprement nazie. Par la propagande, il était possible de faire usage de mots spécifiques à l'imaginaire nazi, tel « l'État total » et « chancelier du peuple ». Ces termes apparaissent dans des discours, mais ce que Klemperer note d'extrêmement important, c'est le fait que « la répétition constante semble être un effet de style capital dans leur langue »¹¹⁷. Cette répétition des mots a eu pour effet de les transmettre dans le langage vernaculaire. Bref, pour qu'il puisse y avoir transfert de ce vocabulaire vers la sphère vernaculaire, il a fallu qu'il y ait un instrument pour ce faire.

Nous pensons alors que la propagande a rendu possible le meurtre du langage. À cet égard, l'analyse développée par Jacques Ellul, dans le livre « Propagandes », s'avère riche

¹¹⁷LTI, p.59

d'enseignement. D'abord, Ellul insiste sur le fait que la propagande est une technique et non une science. Évidemment, c'est une technique qui se base sur des sciences et des disciplines qui la précèdent. Par exemple, la propagande nazie a fait énormément usage de la théorie psychanalytique freudienne, qui renvoyait au désir refoulé. La propagande stalinienne était essentiellement fondée sur les expériences de conditionnement d'Ivan Pavlov. La propagande américaine, quant à elle, fait grandement usage de la sociologie dite empirique pour se structurer. Ce qui nous pousse à affirmer avec Ellul que la propagande ne peut être pensée qu'au sein des sociétés techniciennes.¹¹⁸

Pour Ellul, il est clair que la propagande, qu'elle se déploie à l'intérieur d'un contexte totalitaire nazi ou dans une démocratie libérale, reste de la propagande. D'un contexte à un autre, la propagande reste de la propagande. Et si la propagande est une technique, ce serait une erreur de penser qu'elle est une technique de « lavage de cerveau » qui influence la pensée de la population. Pour Ellul, la propagande agit plutôt sur l'action. Autrement dit, la propagande ne sert pas à nous faire croire certaines choses, elle sert plutôt à nous faire agir d'une certaine manière. Comme le dirait si bien Goebbels : « Nous ne parlons pas pour dire quelque chose, mais pour obtenir un certain effet. » Le fait que la propagande cherche à faire agir plutôt que faire penser d'une certaine manière vient du fait que si nous faisons quelque chose, la pensée suivra rapidement l'action que nous avons déjà faite, simplement pour rester conséquente avec ce que nous avons fait. Autrement dit, l'action qui a été déployée dans le monde par le sujet qui a été affecté par les effets désirés rend la propagande irréversible.

Le but de la propagande moderne n'est plus de modifier des idées, mais de provoquer une action. Ce n'est plus de faire changer d'adhésion à une doctrine, mais d'engager irrationnellement dans un processus actif. Ce n'est plus d'amener à un choix, mais de déclencher des réflexes. Ce n'est plus de transformer une opinion, mais d'obtenir une croyance active et mythique.¹¹⁹

Tout au long de l'essai, Ellul énumère, distingue et explique les caractéristiques de différents types de propagandes. Par exemple, il fera la différence entre propagande politique et propagande sociologique. La première se définit comme étant une propagande effectuée par un groupe politique, un parti ou encore un groupe de pression. Bref, c'est de ce type de propagande dont il s'agit lorsque nous nous référons à la propagande nazie ou stalinienne. La seconde, quant à elle, se définit par le fait qu'elle influence directement le style de vie d'une collectivité. C'est ce type

¹¹⁸ L'analyse des sociétés techniciennes est l'aspect le plus important de l'œuvre de Jacques Ellul. Il a développé la thèse selon laquelle la technique s'accroît exponentiellement, imposant ainsi ses valeurs d'efficacité et de progrès technique au détriment de l'homme et de la culture.

¹¹⁹ Ellul, Jacques. *Propagandes*. Economica, Paris, 1990, p.36-37

de propagande qui maintient le « way of life » américain. La propagande sociologique, selon Ellul, se diffuse par le biais de voies multiples, tels la publicité, le cinéma commercial, la technique en général ou des publications comme le « Reader's Digest ». « Ce qu'il faut souligner, c'est le caractère concordant de tout cet ensemble : toutes les influences jouent spontanément dans le même sens. Mais nous savons bien la répugnance que l'on peut éprouver à admettre qu'il s'agit là encore de propagande ! »¹²⁰

Ellul fait aussi la distinction entre la propagande d'intégration et la propagande d'agitation. La propagande d'intégration a pour but de pacifier et de stabiliser le corps social. Autrement dit, elle est un instrument de normalisation dans les mains du gouvernement. De l'autre côté, la propagande d'agitation se sert essentiellement de la haine pour diriger les actions d'un groupe de gens contre un autre groupe, que ce soit le gouvernement ou une autre entité sociale ou politique. La propagande léniniste contre le Tsar, par exemple, était de la propagande d'agitation.

Il parle aussi de propagande verticale en opposition à la propagande horizontale. La propagande verticale n'a pas à être explicitée en long et en large : il s'agit simplement d'une propagande qui provient d'une structure sociale de pouvoir en vertical, donc, elle proviendrait d'en haut. La propagande horizontale, quant à elle, se propage de gens qui sont égaux à l'intérieur du corps social. Et finalement, il fait la distinction entre la propagande rationnelle, qui parle à la capacité de raisonner du sujet en s'appuyant sur des faits, et la propagande irrationnelle, qui s'attaque aux sentiments du sujet.

Après avoir effectué toutes ces distinctions, Ellul affirme que la propagande ne peut fonctionner que dans un contexte où il y a massification. La propagande doit parler simultanément à l'individu et à la masse. C'est parce qu'il y a une masse que la propagande de masse est possible. C'est parce que l'individu croit en son individualité qu'il peut avoir des opinions politiques. Et c'est une fonction de la propagande que de renforcer l'opinion de l'individu.

Dans la société technicienne dans laquelle nous vivons, un sens à la vie est nécessaire pour l'individu et la propagande lui apporte ce sens. Comme le dit si bien Ellul, dans l'Antiquité, l'esclave labourait parce qu'il était contraint de le faire alors que dans la société moderne, l'homme travaille plus que jamais avec la conviction qu'il est libre de le faire.

¹²⁰ Op. cit. p.76

Pour la propagande, plus la nécessité augmente objectivement au niveau collectif, plus il faut donner à l'individu l'impression qu'il est libre subjectivement au niveau individuel. Ce sera justement la propagande qui créera cette impression et qui, par là, engagera l'individu dans le mouvement collectif. Elle valorise donc puissamment l'individu. Instrument de masse, elle s'adresse à chacun en particulier. Elle fait appel à MOI. Elle parle à mon bon sens, à ma passion, elle provoque ma colère, mon indignation. Elle éveille mon sentiment de justice ou mon désir de liberté. Elle me fait éprouver une passion violente qui me fait sortir de la grisaille quotidienne. À partir du moment où je suis politisé par la propagande, je peux regarder de haut les contingences quotidiennes.¹²¹

La propagande offre une voie de sortie, une solution et un sens au sujet. Mais elle joue aussi sur sa culpabilité pour assurer qu'il agisse. Le plan est élaboré. Tout ce qu'il reste à faire, c'est que l'individu participe au plan et si le plan ne fonctionne pas, ce sera par la faute de l'individu.

Une propagande réussie désamorce la faculté de juger du sujet pour faire entrer ce dernier dans un mouvement social quelconque. Dans le cas des totalitarismes, la propagande sert surtout à faire usage de la force brute des masses pour les faire entrer dans l'engrenage du mouvement totalitaire. La grande réussite de la propagande totalitaire est donc sa capacité de récupérer les forces des masses en les sortant de l'imaginaire politique dans le but de les incorporer dans un mouvement tout en donnant l'illusion aux individus qui composent ces masses qu'ils sont libres et qu'ils participent au politique.

3-10 : Propagande et meurtre du langage

Pour Ellul, les effets de la propagande sont dangereux. La propagande aliène l'individu et elle prend part à la destruction de sa capacité de faire appel à son esprit critique. Son attaque envers l'individu est extrêmement profonde et elle va jusqu'à affecter la capacité de penser de l'individu.

Toute pensée politique un peu cohérente et nuancée devient incapable de s'appliquer. Ce que l'homme pense, ou bien est radicalement inefficace, ou bien doit rester intérieur. C'est la condition posée à la base de l'organisation politique du monde moderne et la propagande est l'instrument de ce postulat implicite. Un exemple qui montre cette dévaluation radicale de la pensée dans la propagande nous est donné par la transformation du langage dans la propagande; le langage, instrument de la pensée, devient « son pur » évocateur directement de sentiments et de réflexes symboles. Telle est une des dissociations les plus graves que perpète la propagande en nous. Elle est d'ailleurs accompagnée par une autre; la dissociation entre l'univers verbal dans lequel elle nous fait vivre, et la réalité. Dans certains cas, la propagande sépare volontairement l'univers verbal qu'elle crée et l'univers réel de l'homme; elle tend alors à briser la conscience de l'homme.¹²²

En dissociant l'être humain de sa capacité de penser, la propagande contribue à sortir ce dernier

¹²¹ op. cit., 169-170

¹²² op. cit., p.203

du temps. Si c'est la capacité réflexive de l'individu qui lui permet de se situer dans le temps, et si la propagande s'attaque d'abord à la capacité de penser de ce dernier en lui donnant un point de référence extérieur, alors c'est la situation du sujet dans le temps qui est menacée. Pour Ellul, la propagande constitue ou du moins accélère la constitution d'un homme sans passé et sans avenir, qui reçoit à chaque instant sa tranche de pensée et d'action, formant une personnalité discontinue qui prend sa continuité de l'extérieur. Une fois que l'homme est pris dans le mécanisme de la propagande, il ne peut plus s'en passer.

Après tout, la propagande offre à l'individu un sentiment de sécurité. Mais ce sentiment a un prix, puisque nous avons aussi mentionné plus tôt qu'il est accompagné d'un sentiment de culpabilité.

En retour, il est à noter que si la propagande apparaît comme une nécessité pour l'individu moderne qui vit dans une société technicienne, elle est tout aussi nécessaire pour l'État. La propagande, selon Ellul, n'est pas exclusive aux totalitarismes. Devant le développement exponentiel de la technique dans le monde, la culture tend à s'effriter. Si la culture fut jadis un point de référence assurant la cohésion sociale et que la technique menace la culture, alors nous pouvons déduire avec Ellul que la technique menace la cohésion sociale. Pour remédier à ce problème, les propagandes démocratiques sont développées pour créer un sentiment d'appartenance. Autrement dit, la propagande assure la cohésion sociale, même dans un contexte démocratique où la technique est en développement constant.

Ce serait donc une erreur de penser que toutes les propagandes sont équivalentes à des communications mensongères. Lorsque nous parlons de propagande, il n'est pas question de mensonge ou de vérité mais bien d'efficacité.

Nous pouvons donc affirmer que certains mots qui constituent les langages totalitaires renvoyaient à un effet spécifique recherché par la propagande. Par exemple, l'expression « expédition punitive » qui, en Allemagne nazie, renvoyait à l'action d'aller battre des communistes avec des matraques, était de l'ordre de la propagande d'agitation. Par contre, tout le champ lexical qui entourait la fierté de la race allemande était davantage de l'ordre de la propagande d'intégration. Les langages totalitaires proviennent initialement de la propagande verticale, mais une fois qu'ils pénètrent le langage vernaculaire, ils deviennent de la propagande horizontale. Ils circulent dans la sphère vernaculaire et pénètrent l'imaginaire des gens, agissant ainsi comme forme de propagande intériorisée et se propageant tel un virus qu'on ne peut arrêter.

Dans ce sens, il est possible de dire que les langages totalitaires sont à la fois produits de la propagande tout en étant une forme de propagande au quotidien.

3-11 : Retour vers le monde contemporain

Nous n'avons toujours pas vu le visage de la Bête, mais nous avons bien compris ce que le meurtre qu'elle a commis implique. Cet assassinat à petite dose d'arsenic propagandiste a tué le langage, a désémanché ce dernier et a laissé place à un langage opérationnel.

Ce langage est alors devenu une forme de propagande intérieure, homogénéisant le langage et aplatissant le monde. Le monde était dès lors menacé d'être détruit par cet instrument, tendant ainsi à enlever la possibilité d'émergence d'un monde en connivence avec la pluralité humaine. Ce monde homogène nous fait penser à la déclaration d'Achilles à l'égard de la mort, lorsque le guerrier achéen dit à Ulysse qu'il préférerait être un esclave vivant qu'être le roi des morts. L'esclave vit encore dans un monde hétérogène et hiérarchisé. Le roi des morts, quant à lui, s'inscrit dans un espace homogène.

Pour revenir aux langages totalitaires, la pluralité humaine et la capacité de penser furent menacées, ce qui signifie que le plein potentiel humain fut menacé. Pour nous, ce travail théorique fut peut-être une descente aux enfers, mais pour les nazis, ce fut essentiellement l'idée d'amener l'enfer sur terre. Et le tout a pu se déployer parce qu'une technique nouvelle a permis à ce type de langage de s'installer dans la sphère vernaculaire : la propagande. Ajoutée à l'usage de la terreur, la propagande a été un outil formidable de contrôle social.

Ayant ainsi compris tout ceci, nous décidons alors de sortir des enfers dans le but de retourner dans le monde contemporain. Il va de soi que nous n'avons pas vu le visage du meurtrier, mais nous avons amassé suffisamment de données pour comprendre ce meurtre et ainsi essayer d'empêcher qu'il puisse se reproduire.

Laissant derrière nous la Bête, laissant derrière nous ce crime ignoble, nous revenons sur nos pas pour sortir de l'abîme. Mais cette compréhension du crime nous a fait réaliser certaines choses sur le monde dans lequel nous vivons. Des choses auxquelles nous ne nous attendions pas.

*« Les lucioles ont commencé à disparaître.
Le phénomène a été foudroyant et fulgurant.
Quelques années plus tard, il n'y avait plus de lucioles. »*
-Pier Paolo Pasolini

*« Le langage est peut-être le lien le plus fort
et le plus durable qui puisse unir les hommes. »*
-Alexis De Tocqueville, De la démocratie en Amérique

*"Language can only deal meaningfully with a special, restricted segment of reality. The rest, and
it is presumably the much larger part, is silence."*
-George Steiner, Language and silence

Chapitre 4 : Sur les langages opérationnels et le monde contemporain

4-1 : Le meurtre du langage comme processus à arrêter

Ayant trouvé ce que nous cherchions dans cette quête, nous revenons vers le monde contemporain pour examiner d'un regard lucide l'état actuel des choses relevant du meurtre du langage. Mais dès notre retour dans le monde contemporain, nous réalisons rapidement que ce processus criminel est encore à l'oeuvre. Au loin, nous apercevons la Bête que nous avons vue dans les enfers, celle qui a commis ce meurtre ignoble. Cette créature dont les formes du visage nous sont toujours inconnues est en liberté et marche en ce moment dans notre monde.

Nous partons alors à la poursuite de l'assassin dont la simple vue nous a glacé le sang plus tôt, lorsque nous l'avions aperçu dans l'abîme. Mais en nous lançant à sa poursuite dans ce monde qui est le nôtre, nous réalisons que nous avons acquis une sensibilité accrue quant au déploiement du langage dans notre contexte sociohistorique après avoir vu une accentuation de cette logique mortifère dans un contexte totalitaire.

Nonobstant la dimension infernale des lieux que nous venons d'explorer, il devient alors important pour nous d'explorer comment se déploie le langage dans notre monde. Mais il nous apparaît dès lors évident que le rapport au monde de l'individu contemporain est radicalement différent de celui de l'individu qui vivait dans le monde précédent l'émergence du nazisme et du stalinisme.

En nous lançant à la poursuite de la Bête et en prenant conscience de ce qui se passe autour de nous dans le monde contemporain, un éclaircissement quant à ce lien intime qui se noue entre

l'émergence des totalitarismes et la logique qui traverse le monde contemporain nous vient à l'esprit.

Pour arrêter le processus du meurtre du langage, il est nécessaire de penser notre contexte sociohistorique en lien avec ce que nous avons compris suite à notre analyse du déploiement des langages totalitaires du 20^e siècle. Par la suite, il sera possible de penser le langage qui se déploie dans notre contexte.

**4-2 : De la modernité à la postmodernité :
Du déploiement de la parole au nom de la Raison et de la Liberté
à la communication au nom de l'efficacité technique « anti-idéologique »**

Un bref retour en arrière sur le plan historique est encore une fois nécessaire pour comprendre le contexte sociohistorique actuel puisqu'un lien direct entre les totalitarismes du 20^e siècle et le monde contemporain nous semble, intuitivement, être de l'ordre d'un saut logique grossier. Mais si la question des totalitarismes du 20^e siècle traitait des crises ultimes de la modernité et qu'elle n'a pas encore été réglée, nous devons réaliser que ce phénomène meurtrier risque de nous prendre par surprise encore une fois. Dans ce sens, nous allons explorer en quoi consiste la modernité et nous pourrions expliquer en quoi la manière de s'inscrire dans le monde moderne diffère de la manière de s'inscrire dans le monde contemporain. Et c'est parce que la manière dont nous nous inscrivons dans le monde est si différente de celle de l'individu moderne que nous pouvons affirmer que nous sommes dans une ère que certains, tel Michel Freitag, appellent la postmodernité. Nous pourrions par la suite explorer le lien entre la notion de totalitarisme moderne et le monde contemporain.

Il serait insensé de parler de l'ère dans laquelle nous vivons, c'est-à-dire la postmodernité, sans d'abord parler de la modernité. Comme le dirait si bien Thierry Hentsch, « la question de savoir si le concept de postmodernité n'est qu'une mode ou s'il correspond à un tournant radical de nos sociétés n'a aucun sens en dehors de la perspective historique qui permet tout d'abord de situer modernité et modernisation dans leur différence et leur interaction mutuelle. »¹²³

De par ce fait, si la nécessité de définir la modernité s'impose pour penser de manière conséquente et lucide le monde contemporain, il sera nécessaire de revenir sur la question du

¹²³ Hentsch, Thierry, *Introduction aux fondements du politique*, Presses de l'université du Québec, Saint-Nicolas, 2002, p. 28

monde commun. Nous avons déjà établi dans un chapitre précédent que le monde commun est ce lieu qui est partagé et habité par tous. Mais nous oublions souvent une évidence toute simple : le monde et la représentation du monde sont intimement liés. Il est question de monde commun lorsqu'il est question de représentation commune du monde, de l'espace, du temps et de la vie en général.

Tel que nous l'avons déjà expliqué plus tôt, une société ne peut pas exister sans une représentation d'elle-même qui est partagée par sa population. La reproduction de cette représentation sociétale est nécessaire si on veut que la société puisse se maintenir dans le temps.

Et, comme nous l'avons déjà vu, le mode de reproduction qui, à notre sens, est le plus apte à permettre l'émergence de l'humain libre et responsable est celui des sociétés politiques. Michel Freitag présente trois idéaux-types de mode de reproduction quant au mouvement sociohistorique occidental. Le premier de ces idéaux-types est la forme de reproduction sociale prépolitique qui peut être subdivisée en deux catégories : la forme de reproduction culturelle-symbolique et la forme traditionnelle. Il y aurait ainsi d'abord le mode de reproduction essentiellement culturel et symbolique, qui renvoie aux sociétés mythiques : nous pourrions faire un lien entre ces sociétés mythiques et les sociétés dites « primitives ». Par la suite, Freitag parle de ce qu'on appelle habituellement les sociétés traditionnelles, qui, dans leur mode de reproduction, renvoient à des formes proto-politiques religieuses. Ceci, bien sûr, renvoie à une période où le religieux et le politique étaient encore indifférenciés. Le deuxième idéal-type est celui des sociétés modernes, qui sont en rupture avec les sociétés traditionnelles parce que leur mode de reproduction, de forme politico-institutionnelle, mesure les actions des acteurs au sein de la société par rapport à des principes (Raison, Liberté) « immanents », ramenés au sein de la réalité sociale-historique. Freitag parle aussi des sociétés postmodernes, qui suivent les sociétés modernes, mais nous y reviendrons plus loin.¹²⁴

Ceci étant dit, comment devons-nous entendre le mot « moderne » ? Comment devons-nous comprendre la modernité ? Si la postmodernité est comprise en tant que rupture par rapport à la modernité, nous devons aussi comprendre la modernité comme moment de rupture avec l'imaginaire traditionnel.

¹²⁴ Freitag, Michel, *L'oubli de la société : pour une théorie critique de la postmodernité*, Les Presses de l'université Laval, Saint-Nicolas, 2002, p. 55-122

Ce mot, « moderne », si par lui l'on n'entend pas désigner simplement ce qui dans le moment actuel ou contemporain se présente comme nouveau et par là s'oppose d'une manière ou d'une autre au passé, est encore pour beaucoup de nos contemporains lourd d'un sens idéal, au coeur duquel s'inscrit l'idée directrice d'une émancipation de l'humanité et des individus à travers l'action réfléchie guidée par la raison, idée associée à celle de liberté, d'égalité, de justice, de progrès, ainsi qu'à la recherche légitime d'un bonheur terrestre jugé conforme à la destination essentielle de l'être humain. Dans les Temps modernes, de tels idéaux se sont incarnés dans l'historicité par la médiation de l'action politique, de telle sorte que la modernité a également pris corps sous la forme d'une période historique dominée, de manière qu'on peut dire « transcendante », par le projet de leur réalisation.¹²⁵

L'imaginaire moderne, qui postule l'émancipation de l'humanité par le biais de l'amélioration du monde des hommes, à l'opposé de l'imaginaire traditionnel qui voit ce salut dans un monde céleste, est donc intimement lié à l'action politique et à l'institution de la citoyenneté. La Raison comme principe transcendant est donc essentielle pour comprendre la modernité. Les modernes conçoivent la Raison comme ce moment qui permet l'émancipation de l'individu et la reconnaissance de la société comme communauté réfléchie d'individus. La Raison est cette faculté de l'esprit humain capable de fixer des critères de jugement qui se veulent universels et qui permettent de tracer une ligne entre ce qui est bien et ce qui est mal. La modernité se présentait ainsi comme un projet à compléter. Mais une modernité accomplie n'est pensable qu'avec le triomphe de la Raison. Cependant, si une forme de la raison a triomphé, c'est davantage la raison instrumentale que cette raison qui se présentait comme transcendance abstraite. Et la raison instrumentale relève plutôt du calcul que du développement d'une capacité de jugement portant tout autant – et même d'abord – sur les finalités que sur les moyens..

Le projet de la modernité politique n'est pensable qu'à l'horizon du triomphe de la Raison, un triomphe dont nous venons d'apercevoir le caractère imaginaire et qui, deux siècles plus tard, n'est toujours pas près d'advenir. Il importe néanmoins de préciser les contours de ce projet, car il n'a cessé de servir de référence à l'idéologie démocratique qui accompagne encore aujourd'hui la modernisation de l'État.¹²⁶

Nous pouvons donc dire que la modernité n'a pas été quelque chose qui a été accompli, mais vers lequel le corps politique et social a essayé de tendre. La modernité est irréductible à une période ou un moment historique: elle doit être entendue comme un projet, une dynamique, un mode d'être. Une telle analyse n'implique nullement un regard nostalgique sur la modernité. La raison moderne a, après tout, eu ses limites, et ses prétentions universalistes ont aussi été un facteur d'exclusion (pensons notamment aux femmes). Cette analyse permet néanmoins de mieux comprendre certains acquis de la modernité et d'éclairer ce qui se trouve menacé aujourd'hui. Autrement dit, cet idéal transcendant de la Raison moderne a permis à notre monde de développer

¹²⁵ op. cit. P. 56-57

¹²⁶ Hentsch, Thierry, *Introduction aux fondements du politique*, Presses de l'université du Québec, Saint-Nicolas, 2002, p. 39

tout un langage et une logique politique qui furent des acquis considérables pour notre civilisation.

Tout un langage politique s'est déployé durant la modernité. Un vocabulaire permettant de penser des idées telles que celles de « citoyen », de « raison », de « république », de « liberté », de « démocratie » ou de « société » a émergé. Gauche et droite ne signifiaient plus simplement des expressions pour désigner des côtés, mais bien des positions politico-économiques. Avec tous ces mots nourrissant l'imaginaire politique, la prise de parole au nom de principes tels que la Liberté et la Raison était quelque chose de valorisée. Les journaux quotidiens devenaient des tribunes pour véhiculer un dialogue politique.

Cependant, la promesse de l'émancipation de la modernité et les actions entreprises ont aussi mené aux crises de la modernité. Pour Nietzsche, les crises de la modernité sont imputables à une contrée peuplée par le *dernier homme* : un être qui veut jouir des droits, mais qui ne veut pas s'impliquer dans la vie politique, qui veut croire, mais pas en Dieu, etc.¹²⁷ La mise en garde nietzschéenne concernait le lien social : la rupture entre la tradition et la modernité a permis à la notion de « lien social » d'émerger, mais elle a aussi fait apparaître le besoin politique de prendre en charge humainement cette réalité.

Bref, l'échec de la prise en charge politique du lien social a ultimement porté un coup à ce dernier, ce qui a mené au déracinement de l'individu ainsi qu'à la massification. Il n'est certainement pas question de dire que l'enracinement et la liberté sont des catégories mutuellement exclusives : elles ne le sont pas. L'enracinement est même une condition fondamentale à la liberté. Tel que les choses se sont déroulées, l'enracinement et la liberté n'ont pas prévalu. Nous pouvons dire avec Adorno et Horkheimer, en observant de près le cheminement historique, que la Raison a été tout autant émancipatrice qu'instrument de domination.¹²⁸ Par exemple, le développement technique permis par la raison et la science s'est mué en une destruction de la culture. C'est ce qu'Adorno et Horkheimer appellent la dialectique de la raison. Cette forme de domination s'est ultimement manifestée de manière paroxystique dans les totalitarismes du 20^e siècle dont nous avons déjà parlé amplement.

¹²⁷ Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Le livre de poche, Paris, 1983

¹²⁸ Adorno, Theodor et Horkheimer, Max. *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974

Les totalitarismes furent perçus comme l'échec de la modernité et une nouvelle rupture se fit tranquillement entre le monde moderne et le monde postmoderne. Si, auparavant, il était encore question d'un mode de reproduction politico-institutionnel, dans le monde contemporain, le mode de reproduction sociétale tend plutôt à être *opérationnel-décisionnel*.

Il (le mode de reproduction opérationnel-décisionnel) se caractérise par la perte de transcendance des institutions politiques au profit du contrôle, de la puissance et de l'influence exercée par toutes sortes d'organisation, publiques comme privées (ceci se traduisant par la montée en puissance du thème de la gouvernance en lieu et place du concept moderne de gouvernement), par la substitution des intérêts catégoriels et des groupes de pression à la figure synthétique du peuple, ou au plan planétaire par la fragilisation des institutions politiques internationales et supranationales face aux puissances corporatives, aux égoïsmes des intérêts nationaux et aux vérités impérialistes. Outre qu'il favorise le déploiement des rapports de force et des inégalités, ce mode de reproduction est marqué par un faible degré de réflexivité et une faible capacité d'action collective responsable face au monde.¹²⁹

Le mode de reproduction opérationnel-décisionnel exclut donc tout rapport au transcendant, augmentant ainsi la difficulté pour l'individu de se livrer à l'action politique. Nous disions plus tôt que l'action politique se déploie idéalement dans l'espace public. Dans un contexte postmoderne, l'espace public – comme lieu d'appréhension réfléchie et critique de la réalité sociale– est quelque chose qui tend à disparaître. Mais si l'espace privé est l'envers de l'espace public, il va de soi que l'un ne peut pas exister sans l'autre : si l'espace public est amené à disparaître, l'espace privé disparaîtra du même coup. Tout ce qu'il reste, pour paraphraser Arendt, c'est le social.

Dans un espace aussi homogène que le social, la difficulté de penser le dépassement de la postmodernité se présente à nous comme une question aporétique. Il n'est que trop facile de saisir la démocratie néo-libérale comme le summum du progrès social duquel aucune alternative n'est possible. La reproduction de la société, ne faisant plus référence à des principes transcendants, telles la Raison ou la Liberté, fait maintenant référence à un seul principe, qui est celui de l'efficacité.

Il va de soi que l'efficacité est de l'ordre du calcul et non de la prise de distance critique. Dans ce sens, le mode de reproduction opérationnel-décisionnel réussit à faire ce que les nazis et les staliniens n'ont jamais réussi à faire : il tend à effacer notre rapport à l'altérité pour réguler les rapports sociaux avec une logique autoréférentielle fondée sur l'efficacité.

¹²⁹ Bonny, Yves, *Postmodernisme et postmodernité : Deux lectures opposées de la fin de la nation* in Controverses, n° 3, octobre 2006. Éditions de l'Éclat. Paris., p. 143

Ceci devient d'autant plus clair lorsque nous prenons en considération différents rapports au temps d'une société. Michel Freitag fait ainsi une distinction entre futur et avenir. Pour ce dernier, l'avenir est caractéristique de la modernité alors que le futur est caractéristique du monde contemporain.

Les Temps modernes étaient tournés vers l'Avenir, dont la Raison devait éclairer le chemin. Sans être universelle, l'idée d'avenir était cependant beaucoup plus ancienne que la modernité : ses racines plongeaient dans l'eschatologie judéo-chrétienne, qui orientait l'ancien temps de la durée et de la répétition vers un terme marqué d'avance par une promesse et qui était lui-même la promesse. L'avenir, compris à la manière moderne, est né de la laïcisation de cette promesse, où la Raison prenait l'ancienne place de Dieu. Même si Dieu conservait encore la responsabilité du commencement, même s'il restait l'espérance individuelle pour plusieurs, la civilisation occidentale, s'étant mise à marcher par elle-même vers l'avenir, voyait désormais celui-ci se tenir non seulement devant elle, mais en elle, c'est-à-dire dans la tension, l'idéalité et le sens immanent à son histoire qui devenait du même coup l'Histoire : l'utopie, le progrès, les Lumières, la Raison conquérante et efficiente.¹³⁰

L'Avenir, autrement dit, est un rapport au monde qui se rattache aussi à un rapport au temps. Le sujet prend conscience de son passé, de son présent et de l'avenir vers lequel il voudrait se diriger et agit en conséquence de ces considérations temporelles. Le futur est autre chose.

Le futur est une menace, il ne fait plus de promesses. Il est l'injonction de nous adapter pour être ou ne plus être. Le futur est un faire déchaîné qui ne nous demande que des savoir-faire comme droit d'entrée. Il est à prendre ou à laisser [...] Sciences, recherche, technologie : c'est là que le futur a fait main basse sur l'avenir. Économie, concurrence, croissance, développement, performance, efficacité, sélection : c'est là que l'avenir s'est mué dans le futur. Communications, informations, informatique, intelligence artificielle, sciences cognitives : c'est là que le futur prend forme de réalité immédiate et impérative.¹³¹

Le futur est ce qui nous tombe dessus. Contrairement à l'avenir, qui demandait à être construit, le futur nous tombe dessus et exige que nous nous adaptions à lui. C'est l'adaptation de manière efficace ou c'est la mort.

Par le fait d'être tournés vers l'avenir, les modernes avaient encore la possibilité de tendre vers l'excellence. Dans un contexte social qui est tourné vers l'avenir, l'acteur peut prendre la parole et agir dans le but de participer à la construction d'un monde meilleur. Bref, dans une temporalité tournée vers l'avenir, il est possible pour l'individu de se démarquer. Ce n'est donc pas un hasard

¹³⁰ Freitag, Michel, *Le naufrage de l'université*. Montréal. Nota Bene. 1998. p. 8-9

¹³¹ op. cit, p. 11-13

si les temps modernes et les temps traditionnels ont permis à bon nombre de saints et de héros de s'inscrire dans l'histoire.

Mais dans une société fondée sur le mode de reproduction opérationnel-décisionnel, se mettant en rapport avec une temporalité tournée vers le futur, la distinction individuelle ne se fait plus par le biais de la reconnaissance de l'excellence d'un individu (sainteté, héroïsme, leadership reconnu, etc.), mais bien par le biais de sa performance (employé efficace, homme d'affaires performant, athlète compétitif, etc.). L'une des trois sphères des activités humaines, l'action (ainsi que tout le champ lexical qui supporte cette sphère), tendrait ainsi à être de plus en plus difficilement accessible pour l'être humain dans le cadre d'une telle mutation sociale. Une telle mutation des rapports sociaux se fait donc ressentir sur les modalités par lesquelles nous prenons la parole.

Dans ces conditions, la communication se limite à de l'échange d'« information », et le langage prend la valeur d'un simple code dont l'intelligibilité intersubjective tend à se réduire au plus petit dénominateur commun des intérêts en présence, qui est bien sûr aussi une fonction de l'environnement. Le « sens » alors ne renvoie plus à l'a priori d'une expérience partagée, médiatisée par une mutuelle reconnaissance des identités; il désigne directement les intérêts ou motivations spécifiées par leurs seules divergences circonstanciées (et celles-ci qui, à leur tour, servent d'unique mesure – négative – dans l'appréciation de leur éventuelle convergence tactique ou stratégique) d'un côté, et de l'autre les résultats visés ou obtenus par le moyen de la communication agonistique.¹³²

Le monde dans lequel nous vivons se réclame de la fin des idéologies. Contrairement au récit nazi, qui se réclamait d'être à la fois le moment utopique et le moment idéologique du récit, le monde contemporain affirme haut et fort qu'il n'y a plus d'idéologie et que la transcendance est une chose du passé.

La question est maintenant de voir comment nous pouvons penser la liberté dans un contexte postmoderne. La liberté était politique et transcendante pour les modernes : comment pouvons-nous la penser avec les postmodernes?

4-3 : Communication et libertés postmodernes

Dans le monde contemporain, la valorisation de la communication dépasse largement la valorisation des libertés politiques. La prise de parole dans l'espace public est davantage pour parler de soi que pour dialoguer sur les modalités du vivre-ensemble. Se montrer aux autres dans

¹³² Freitag, Michel, *Dialectique et Société*, vol. 2. *Culture, pouvoir et contrôle: les modes de reproduction formels de la société*, Saint-Martin, Montréal, 1986., p. 240

le monde contemporain tient davantage de l'ordre du spectacle que de celui du politique. Alors d'où vient cette logique communicationnelle apolitique?

La valorisation de la communication est apparue dans l'histoire lorsque la logique politique est entrée en crise. Et qui parle de politique doit nécessairement parler d'autorité parce que la logique politique est intimement liée avec l'idée du vivre-ensemble. Nous avons déjà vu que la modernité est mue par l'idéal de la raison, nouvelle forme d'autorité abstraite et désincarnée. Cette forme d'autorité est en opposition avec l'autorité traditionnelle, inscrite dans la tradition et, ultimement, le divin. Autrement dit, la modernité n'a pas aboli l'autorité, elle a plutôt créé une autorité nouvelle.

Nous devons prendre garde de ne pas effectuer une opposition entre autorité et liberté. Comme nous l'avons déjà dit, l'autorité est de l'ordre de la transmission. Le maître est en position d'autorité face à son disciple pour lui transmettre toute une connaissance et un univers pour que ce dernier puisse s'inscrire dans le monde d'une certaine manière lorsqu'il sera prêt à s'envoler de ses propres ailes. Pris dans ce sens, le maître, autant dans la logique traditionnelle que dans la logique moderne, était en mesure de transmettre tout un univers de connaissance à son disciple pour qu'il puisse s'inscrire dans le monde. C'est cette transmission qui est en crise dans le contexte postmoderne et cette crise est connexe à celle de la crise du politique que nous connaissons dans le monde contemporain.

L'analyse de Jean-Pierre LeGoff est plutôt claire à ce sujet lorsqu'il formule une critique de la logique de révolte des soixante-huitards. Rappelons que durant les événements de mai 1968, les étudiants révoltés se réclamaient d'une liberté absolue. Dans leur lutte pour la liberté, des slogans tels que « Vivre sans temps mort, jouir sans entraves », « Cours camarade, le vieux monde est derrière toi », ou encore « Ce n'est pas seulement la raison des millénaires qui éclate en nous, mais leur folie, il est dangereux d'être héritier » se sont fait entendre et lire dans les rues.

Ces slogans témoignent de deux choses en ce qui concerne la vision du monde derrière les événements de 68. D'une part, la conception de la liberté des soixante-huitards était d'ordre négatif, de rupture avec toute norme : jouir, par définition, est quelque chose qui se fait seul. Ce qui est de l'ordre des normes ou du vivre-ensemble apparaît alors à ces gens comme étant de nature contraignante. D'autre part, il y a un rejet de l'autorité et de la transmission culturelle qui est présent dans leur révolte. L'idée de faire table rase avec tout l'héritage culturel fait partie du

discours de la « commune étudiante » de cette époque. Et cette vision du monde, paradoxalement, aurait sans doute contribué à fragiliser le monde commun pour nous sortir de la logique politique aujourd'hui et pour nous faire entrer dans une logique communicationnelle, apolitique, mais « efficace ».

Les idées d'autorité, de pouvoir et d'institution sont assimilées à celles de domination et d'aliénation. Raymond Aron n'a pas manqué de souligner les ambiguïtés des usages du concept d'aliénation et des impasses auxquelles il peut aboutir : « Si l'on appelle aliénation, l'expérience que font des milliers d'individus de la distance entre conscience et vie sociale, l'aliénation n'apparaît-elle pas comme le prix à payer pour les conquêtes de la civilisation elle-même ? » En contrepoint à cette critique radicale, l'appel à l'autonomie aboutit à l'apologie de l'expression spontanée de la vie comme seule marque de l'authenticité face à toute médiation symbolique. C'est bien la dimension anthropologique du vivre ensemble qui est ainsi mise à mal. Cette part impossible de l'héritage de mai a ensuite largement occulté les questions posées alors sur la démocratie et ses modalités nouvelles dans les sociétés parvenues à un nouveau stade de leur développement historique.¹³³

Bref, les soixante-huitards concevaient une liberté absolue et individuelle, une liberté négative qui refusait toute norme extérieure, une liberté négative qui refusait toute autorité et toute transcendance. Bref, une liberté négative qui refusait toute idée de transmission culturelle.

Or, les conditions de possibilité de la logique politique, après tout, ne peuvent émerger qu'avec une conception du vivre-ensemble qui transcende l'individu. Autrement dit, une représentation du monde doit être présente pour permettre l'émergence d'une identité collective. La société, après tout, est une réalité contingente qui se maintient grâce à, entre autres, une représentation commune que les gens se font d'elle. L'institution culturelle qui permet l'émergence d'une société est un processus normatif nécessaire pour que les membres d'une collectivité puissent partager quelque chose. Et en lien avec cette idée, nous pouvons affirmer que les Athéniens avaient très bien compris que le vivre-ensemble était une représentation. La Polis, pour les Grecs, était certainement un lieu physique, mais elle était aussi de l'ordre du symbolique, elle était aussi quelque chose qui transcendait l'existence du citoyen.

Pris dans ce sens, nous devons comprendre que le principe de démocratie requiert avant tout une reconnaissance d'une identité collective, qui, en retour, requiert un point de référence symbolique qui, à son tour, permet le voir et le vivre-ensemble. De par ce fait, la logique libertaire des soixante-huitards se réclame d'une liberté individuelle radicale qui est en négation avec le voir et le vivre ensemble. La liberté idéalisée des soixante-huitards tend à refuser l'idéal de liberté

¹³³ Le Goff, Jean-Pierre, *La démocratie post-totalitaire*, La Découverte, Paris, 2002, p. 91

politique collective et, de ce fait, est tout le contraire de la notion d'idéal politique. Autrement dit, le principal paradoxe de leurs revendications est qu'ils disent vouloir un monde meilleur sur la base de libertés individuelles sans limites, mais ces revendications détruisent toute possibilité d'idéalité à venir. Ils se plongent alors dans une logique autoréférentielle.

La suspicion vis-à-vis de toute autorité et de tout pouvoir, la vision noire de l'histoire et des sociétés modernes s'accompagnent d'une revendication d'autonomie référentielle, sans ancrage historique ni vis-à-vis institutionnel. Tout sentiment de dette et de devoir envers les générations passées et à venir, tout rapport de dépendance sont ressentis comme une atteinte à son autonomie, une aliénation de sa propre liberté. Dans cette optique, les contraintes et les exigences de la vie en société, voire les rapports affectifs, peuvent être considérées comme des empiètements insupportables à la souveraineté individuelle. Cette autonomie autoréférentielle va de pair avec l'expression d'une subjectivité désirante, d'abord soucieuse de son épanouissement individuel. Dévouement et devoir envers tout ce qui transcende cette subjectivité sont souvent soupçonnés d'abstraction aliénante ou de logique morbide : les sacrifices individuels jusqu'alors consentis pour les autres- y compris ses propres enfants-, pour la collectivité ou pour un avenir meilleur ne seraient-ils pas mus par des désirs troubles ou le signe d'un moralisme dépassé? Face au langage argumenté et cohérent, l'expression débridée des désirs individuels, des sentiments et des affects porte la marque de l'authenticité. L'épanouissement individuel se vit dans le présent et tend à se confondre avec un plaisir qui se consume dans l'instant.¹³⁴

Autrement dit, cet idéal politique mû par une logique autoréférentielle est, en fait, tout le contraire d'une logique politique. Une action politique doit nécessairement être justifiée par quelque chose qui nous transcende, que ce soit un idéal, une utopie, ou simplement l'amour que nous ressentons par rapport au monde. Et cette logique autoréférentielle ne reconnaît pas la transcendance. L'utopie du soixante-huitard se résume à ses désirs. Le point de référence absolu est le désir immédiat de l'individu : autrement dit, l'idéal de la Raison a été délogé par l'idéal de la jouissance individuelle.

Cette représentation nominaliste¹³⁵ de la liberté par la révolte de gauche des années soixante n'entre pas du tout en contradiction avec la logique néolibérale dominante dans le monde contemporain. Margaret Thatcher a déjà affirmé qu'« il n'y a pas de société, il n'y a que des individus. » Le capitalisme en soi est un système qui met toute l'emphasis sur le privé, qui est, autrement dit, de l'ordre de la liberté individuelle. Ce n'est donc pas un hasard si certains révoltés de 68 ont pu se recycler en hommes d'affaire dans les années 70 et 80 et sont devenus les néo-libéraux d'aujourd'hui sans trop se sentir en contradiction avec eux-mêmes. Et ce n'est pas un

¹³⁴ op. cit. p.96-97

¹³⁵ Le nominalisme est une attitude philosophique qui refuse l'existence de concepts, postulant qu'ils ne sont que des mots qui ou des signes qui représentent une série de choses singulières. Dans ce sens, une conception de la liberté nominaliste est tout le contraire de la liberté politique parce qu'elle reconnaît la liberté individuelle et refuse la reconnaissance de la liberté collective.

hasard, non plus, si la prise de parole dans l'espace public, avec une telle conception de la liberté, s'éloigne du type de prise de parole qui se fait dans l'espace public-politique.

Si l'espace public est ce lieu de réflexivité de la société sur elle-même et sur son devenir, dans lequel les sujets qui vivent ensemble peuvent faire appel à la Raison pour penser à la direction vers laquelle ils veulent aller, alors la crise de l'espace public est un corollaire à la crise du politique qui, à son tour, a donné lieu à l'émergence de la société de communication postmoderne qui se déploie dans le social.

Ce qui signifie qu'à ce point-ci, nous pourrions affirmer de la logique communicationnelle postmoderne et de son mode d'être qu'elle est mue par cet idéal d'abolition de toutes médiations symboliques pour inscrire le sujet dans l'immédiat. Ce n'est donc pas un hasard si, malgré le développement rapide de tous les moyens de communication qui caractérisent notre époque (internet, téléphone cellulaire, télévision numérique, caméras numériques, etc.), un processus d'appauvrissement de la culture, de la langue, du politique et de la mémoire collective s'effectue. Nous n'affirmons pas que les nouvelles technologies de la communication sont la cause de l'appauvrissement de ces médiations civilisationnelles/culturelles, mais plutôt que le désir de communiquer plus rapidement sans la médiation de la culture a été un élément clé et influent dans le développement rapide de ces technologies.

Autrement dit, l'espace public moderne qui permettait l'usage de la raison a été remplacé par un espace publicitaire qui chercherait à éveiller nos désirs individuels de la manière la plus immédiate possible. Ce qui nous mène à parler du langage qui se déploie au sein de la société de communication. Si le langage est habituellement entendu comme une forme de médiation qui se place entre le sujet et le monde dans lequel il habite, ainsi qu'entre le sujet et lui-même, nous devons en effet nous demander quel lieu occupe ce dernier dans une société qui cherche à abolir toutes formes de médiation.

4-4 : Structure narrative postmoderne : du récit à l'anecdote

Rappelons une évidence toute simple : l'histoire est un récit, qui nous permet de nous situer dans le mouvement sociohistorique en rapport avec notre provenance et avec le lieu vers lequel nous nous dirigeons. Chacune des typologies de société mentionnées plus haut se situe dans un récit avec une structure narrative propre. Il fut question de récit religieux, récit d'ordre historique, récit

d'ordre mythologique, etc. Les totalitarismes du 20^e siècle avaient, eux aussi, des récits : celui de la lutte des classes et celui de la lutte des races, récits qui furent réécrits au besoin des partis dominants respectifs.

Rappelons une autre évidence toute simple, dont nous avons déjà parlé en essayant de comprendre le meurtre du langage : la sémantique des mots est influencée par le récit dans lequel le mot est utilisé. Ce n'est pas un hasard si le mot « juif » était devenu une insulte dans la LTI et que le mot « trotskiste » désignant essentiellement un ennemi dans le contexte stalinien.

On peut maintenant se demander à quel type de récit se réfère le langage qui se déploie dans le monde contemporain. La soi-disant fin des idéologies renvoie à quel récit ? Partons d'un constat : il est de plus en plus difficile pour l'individu habitant dans le monde contemporain de se reconnaître comme sujet historique. La crise de l'autorité qui caractérise l'esprit du temps soutient ce constat. Alors si l'histoire n'est pas le récit auquel nous nous identifions, dans quel récit l'individu habitant dans le monde contemporain s'inscrit-il ?

L'essayiste Christian Salmon propose une hypothèse intéressante pour éclairer la situation actuelle. Il effectue d'abord et avant tout la distinction entre deux mots pour parler de récit en se référant à la langue anglaise : *narrative* et *story*. Salmon explique que le *narrative* renvoie à la notion de récit en français, alors que *story* renvoie à la notion d'anecdote.¹³⁶

Pour Salmon, la temporalité narrative qui renvoie à un récit est une chose du passé. Le déploiement de la parole aujourd'hui, à l'« ère de l'information », ne s'inscrit pas dans un récit commun et ne nous permet pas de regarder ensemble, en tant que collectivité, des événements. « À peu près rien de ce qui advient ne profite à la narration, presque tout sert à l'information. On mesure le chemin parcouru. L'ère de l'information avait substitué l'actualité à l'expérience et l'éternel présent à la temporalité narrative. Le temps réel a tué l'explication. »¹³⁷

Considérant qu'en tant que civilisation, nous sommes maintenant tournés vers le futur plutôt que vers l'avenir, le fait d'inscrire nos expériences personnelles dans le cadre d'un récit, ou d'un *narrative*, est de plus en plus difficile.

¹³⁶ Salmon, Christian, *Verbicide*. Climats, Paris. 2005, p. 39

¹³⁷ op. cit. p. 9

L'échange des expériences avait déjà disparu au profit de la simple circulation des informations. Celle-ci cède aujourd'hui la place à un nouveau régime d'énonciation dans lequel la légitimité des énoncés ne vient ni de l'autorité du narrateur, ni de l'efficacité des techniques de communication, mais des performances de l'audimat. Il n'est plus suffisant de faire circuler les informations. Il faut créer les événements. La réalité est devenue scène, ou plutôt *show*.¹³⁸

Le postulat principal, défendu par Salmon irait donc ainsi : la notion de récit, comme moyen d'organiser de manière cohérente nos connaissances en tant que collectivité¹³⁹, est amenée à disparaître dans le monde contemporain à cause d'une multiplication de *stories*. De par ce fait, cette multitude de récits ne renvoie plus à la notion classique de récit, mais renvoie maintenant plutôt à la notion d'anecdote.

Ces multiples anecdotes se confrontant les unes aux autres, les gens s'identifient à un récit plutôt qu'à un autre. Cette structure narrative affecte largement le déploiement de la pensée politique dans le monde contemporain. En analysant le déroulement des débats entre John Kerry et George W. Bush lors de la course électorale des États-Unis de 2004, Salmon affirme que « les candidats n'ont pas cessé de se reprocher de cultiver l'ambiguïté et le mensonge, de tourner le dos à la réalité, et même, suprême insulte dans ce monde fantomatique, de « vivre dans une fiction ». La politique n'oppose plus des programmes et des idéologies, mais des fantômes qui cherchent à convaincre de leur réalité. »¹⁴⁰

Bref, un récit est le récit d'un monde commun qui est partagé par des individus. Mais dans un contexte où le récit est fractionné en de multiples anecdotes, nous devons en déduire que le monde est aussi fractionné en de multiples mondes. Et la présence de multiples petits mondes rend d'autant plus difficile le fait de penser le politique.

4-5 : Du langage opérationnel au langage vide : de la novlangue de Jaime Semprun aux « plastic words » d'Uwe Poerksen

La question qui vient à la suite de ces constations à l'égard de l'anecdote comme structure narrative dominante de notre civilisation, ainsi que du fractionnement du monde commun, est de voir comment le lien social peut encore se maintenir. Les individus qui partagent un récit anecdotique partagent aussi le champ lexical qui vient avec cette anecdote. Mais qu'en est-il du

¹³⁸ Op. cit. 15-16

¹³⁹ Nous en avons déjà parlé plus tôt : voir Barthes, Roland, *Introduction à l'analyse structurale du récit*, in *Communications*, 8, Éditions du Seuil, Saint Armand, 1981

¹⁴⁰ Salmon, Christian, *Verbicide*, Climats, Paris, 2005, p. 10-11

corps social? Nous avons déjà vu que les sociétés se reproduisent aujourd'hui essentiellement par un mode opérationnel-décisionnel. Si l'ordre social est maintenu par le biais de ce mode formel de reproduction, il serait important de voir comment le langage se déploie dans ce contexte et par rapport à cette fragmentation du récit en de multiples anecdotes. Plus important encore : s'agit-il de signes démontrant un processus de meurtre linguistique toujours actif dans le monde contemporain?

Une chose est certaine : la langue française qui est parlée dans le monde contemporain reflète les besoins du mode de reproduction social opérationnel-décisionnel. Jaime Semprun illustre très bien dans son livre intitulé « Défense et illustration de la novlangue française » que la langue française connaît des mutations qui sont propres à notre époque. Il appelle « novlangue » ce français transformé. Novlangue, parce que la grande caractéristique de cette variante de la langue française est qu'elle contient « une refonte linguistique radicale, introduisant une rupture complète avec le passé »¹⁴¹

Cette rupture se fait par le biais du principe linguistique de la création de néologismes. Autrement dit, les néologismes sont à la base même de la novlangue. Ces néologismes, en retour, s'inscrivent dans trois catégories. La première forme de néologisme a pour fonction de nommer des objets tout à fait nouveaux dans le monde contemporain. De ce fait, pour illustrer cette catégorie de néologismes, nous pouvons penser à des mots comme *walkman*, *scanner* ou *chimiothérapie*. La deuxième catégorie de néologismes est celle qui doit nommer des réalités qui existaient déjà. Elle doit simplement les isoler de réalités plus grandes dans lesquelles elles étaient confondues. Nommer un champ de spécialisation au sein d'une discipline illustre très bien ce type de néologismes. Nous pouvons aussi penser, par exemple, à des mots comme *biodiversité* ou encore, *convivialité*, qui ne sont pas des réalités nouvelles, mais qui sont des mots utiles pour nommer des réalités spécifiques. Et enfin, il y a la troisième catégorie de néologismes qui est sans doute celle qui est la plus remarquée et critiquée par les gens qui ressentent un minimum d'amour pour la langue : c'est, bien sûr, le fait de rebaptiser des réalités anciennes avec des noms nouveaux pour que la représentation de ces réalités cadre mieux avec les mœurs de l'époque. Les termes que nous appelons couramment le *politiquement correct* entrent dans cette catégorie. Nous pensons à la fameuse expression de *dommages collatéraux* utilisée en temps de guerre, mais nous pensons aussi à des manières euphémiques de désigner des emplois ouvriers. Le mot *technicien de surface*

¹⁴¹ Semprun, Jaime. *Défense et illustration de la novlangue française*. Éditions de l'encyclopédie des nuisances. Paris, 2005, p. 12

pour désigner des concierges nous vient à l'esprit. Ayant ainsi exposé les principes de base de la novlangue, « on ne saurait mieux définir son essence qu'elle est la langue naturelle d'un monde toujours plus artificiel. »¹⁴²

La mutation de la langue française en cette novlangue tendrait à ancrer de plus en plus profondément le citoyen dans la logique opérationnelle-décisionnelle contemporaine. Le simple fait que le citoyen ait de la difficulté à imaginer un avenir qui n'existe pas encore, qu'il ne peut que se limiter à penser un futur qui est déjà en processus dans le présent, en témoigne. Après tout, qui est réellement capable d'imaginer le monde de demain autrement que comme un monde plus avancé technologiquement ou encore un monde éteint par des désastres écologiques ou nucléaires sans être étiqueté d'idéaliste naïf?

Cela dit, le langage a beau être la médiation qui tisse le lien entre les membres de la collectivité, il est aussi la médiation qui existe entre le citoyen et lui-même. De par ce fait, l'incapacité d'imaginer autre chose que ce qui est déjà en processus aujourd'hui ne fait que témoigner des limites conceptuelles créées par la novlangue vernaculaire qui se déploie dans le monde contemporain.

Nous noterons que la troisième catégorie de néologismes est pratiquement une invitation à créer des euphémismes. Et il nous semble évident que ces euphémismes ont comme finalité d'occulter des conflits, des réalités moralement inacceptables et les inégalités sociales.

Les trois types de néologismes qui constituent la novlangue de Semprun renverraient donc à un langage qui a deux fonctionnalités. Son premier objectif est de nommer des réalités, ce qui signifie donner des noms à des objets et des phénomènes dans le but de transmettre une information quelconque. Son second but consiste à renommer de vieilles réalités pour qu'elles cadrent davantage avec une logique qui maintient le mode de reproduction social du monde contemporain. La seconde finalité de la novlangue, qui est caractérisée par le troisième type de néologisme qui forme cette dernière, atténue la sensibilité de l'individu à l'égard de toutes démarches politiques. Ces euphémismes peuvent, bien sûr, camoufler les implications meurtrières de certaines frappes militaires qui touchent des civils, mais ils peuvent aussi chercher à cacher toute négativité dans nos rapports sociaux. Il est question ici, bien sûr, de la négativité tel qu'entendu par Hegel, que nous avons mentionnée dans le cadre du premier chapitre.

¹⁴² op. cit p.22

Si un langage en harmonie avec le potentiel de l'humain libre et responsable doit ouvrir à l'autre, que ce soit une ouverture à la mort, aux différentes classes sociales au sein de notre société ou même à un idéal du vivre-ensemble, il devient évident que l'usage des euphémismes de la novlangue semprunienne ne tend pas vers ce potentiel. Ce qui est aussi menacé par l'usage des euphémismes, ou encore des « mots propres qui ne tachent pas »¹⁴³, pour reprendre l'expression de François Emmanuel, c'est l'expressivité qui serait habituellement permise par le langage. Le fait de nommer les réalités telles qu'elles sont sans évacuer le drame et la tragédie des expressions utilisées pour décrire les choses peut provoquer une réaction d'ordre affective chez l'individu. L'individu aurait plus tendance à s'indigner en réaction à des « civils tués en temps de guerre » que face à des « dommages collatéraux » et ce, même si les deux expressions renvoient à la même réalité meurtrière. La seule différence est que la première expression ne cherche pas à évacuer le tragique de cette réalité alors que la seconde le fait volontairement. Ce qui est mis en péril est la possibilité de ressentir. Si le ressenti ne sert strictement en rien dans l'espace politique, il reste que l'indignation devant une réalité peut pousser l'acteur à se livrer à l'action politique. Bref, lorsque le ressenti est menacé, c'est un élément déclencheur de la démarche politique qui est éteint: le déploiement d'un vocabulaire froid et homogène peut très bien mettre en péril l'émergence de démarches politiques. Il est moins probable de ressentir de l'indignation par rapport à la restructuration d'une entreprise que par rapport au renvoi de trois cents employés. Qu'il soit question de la fermeture à l'altérité ou de la désensibilisation aux événements du monde, cet aspect de la novlangue est clairement une menace à toute sensibilité citoyenne et contribuerait à la sortie du politique.

Herbert Marcuse dirait que ce type de langage exerce un contrôle social duquel il est particulièrement difficile de se défaire parce qu'il s'autojustifie. Ce contrôle social, justement, se fait grâce au fait que l'imaginaire qui est lié au langage est clos et qu'il ne tend pas à ouvrir à autre chose. « Le langage clos ne démontre pas, il n'explique pas- il communique la décision, le diktat, l'ordre. »¹⁴⁴

Cette fermeture du langage est ce que Marcuse appelle le langage opérationnel. Il affirme que c'est un langage qui tend à supprimer l'histoire : c'est un type de langage qui cherche à enlever le rapport de l'individu à l'histoire pour le maintenir dans un univers clos sur le plan symbolique

¹⁴³ Emmanuel, François. *La question humaine*, Récit Stock, Paris, 2002. p. 71

¹⁴⁴ Marcuse. Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Éditions de minuit, Paris, 1968, p. 137

Ce langage exerce le contrôle en opérant une réduction sur les formes et sur les signes linguistiques de la réflexion, de l'abstraction, du développement, de la contradiction; il les réduit en substituant les images aux concepts. Il nie ou il absorbe le vocabulaire transcendant; il ne recherche pas le vrai ou le faux, il les établit, il les impose. Cette sorte de discours n'est pas cependant terroriste. On ne peut pas vraiment dire que les auditeurs croient ou qu'ils sont forcés de croire ce qu'on leur dit. Le rapport que les gens ont avec le langage rituel et magique est nouveau en ceci que les gens ne le croient pas ou ne font pas attention à lui et pourtant ils agissent en conséquence. On ne « croit » pas à un concept opérationnel, mais il se justifie lui-même dans l'action- il permet au travail de se faire, il permet de vendre et d'acheter, il refuse de rester ouvert aux autres concepts, etc.¹⁴⁵

En tendant à homogénéiser le langage ainsi, c'est le dialogue politique qui tend à disparaître. Toute une dimension expressive tendrait alors à s'effacer du langage vernaculaire parce que, justement, tous les propos se justifient. Le débat n'est plus de l'ordre des valeurs ou de l'éthique, qui demandent une justification. L'expressivité ne peut donc plus aller dans ce sens. Dans un univers discursif qui tend à être clos comme celui du langage opérationnel de Marcuse ou de la novlangue de Semprun, on ne peut exprimer la justification de notre propos que sur la base de l'efficacité potentielle de l'idée que nous défendons. Bref, la dimension expressive du déploiement de la parole ne renverrait qu'à l'immanent. L'argumentation dans tous débats tend donc à se faire avec l'efficacité comme seul point référence à partir duquel on peut juger la validité d'un argument.

À supprimer ainsi la transcendance de notre langage, à nous sortir du politique, le néant s'approche tranquillement de notre univers linguistique parce que, justement, ce dernier n'est plus ouvert à la rencontre de quoi que ce soit qui le transcenderait. Devant une telle homogénéité, la valeur qualitative des mots différents tendrait à s'équivaloir.

Telle est la thèse du linguiste Uwe Poerksen, professeur de Langue et Littérature allemande à l'Université de Freiburg. Il a écrit un essai qui s'intitule « Plastic Words : The Tyranny of a modular language », dans lequel il met en lumière les transformations du langage vernaculaire et les conséquences de ces transformations dans nos rapports sociaux.

Il est certainement possible de prendre l'essai de Poerksen comme un effort rigoureux de conceptualiser toute une classe de mots qu'il baptise les « Plastic Words », les mots en plastique. Idée importante à souligner : à l'origine, Poerksen voulait intituler son livre « Lego Words », dans le but de nommer cette classe de mots d'après les célèbres blocs en plastiques colorés qui

¹⁴⁵ op. cit p. 139

permettent aux enfants de construire de multiples structures. Cependant, puisque le mot « Lego » est en fait la propriété intellectuelle d'une compagnie de jouet du Danemark, Poerksen n'a pas pu intituler son livre « Lego words ». Il reste que cette anecdote est extrêmement signifiante dans le développement de ce concept.

Poerksen identifie environ trois douzaines de mots, dont *communication*, *information*, *contact*, *production* et *management*, qui font partie de la classe des « Plastic Words » et il affirme que ces mots se sont trouvés un endroit confortable dans le langage vernaculaire contemporain. Il note aussi que ces mots ne sont pas propres à une seule langue, qu'ils semblent voyager d'une langue à une autre sans reconnaître de barrières linguistiques.

La première caractéristique des « Plastic Words » est qu'ils apparaissent dans les discours des politiciens et des gestionnaires pour ensuite envahir les conversations privées. Ils s'intègrent ensuite dans les conversations de la vie quotidienne pour apparaître comme étant de l'ordre du sens commun. Les allées et venues qui se font entre le langage vernaculaire et le langage scientifique contribueraient donc à un affaiblissement de la diversité linguistique, selon Poerksen.

Il affirme que la naissance et le développement de l'État-Nation auraient ouvert la porte à la réduction de cette diversité langagière. Historiquement parlant, l'État a tendance à repousser les langues considérées « mineures » vers les marges, dans le but de développer une langue universelle en son sein. Autrement dit, l'État chercherait à écarter du revers de la main les langues mineures parce qu'il les considère désuètes.

Nous expliquons. Poerksen souligne le fait que jadis, la langue de la science était le latin. Or, la science aurait depuis abandonné le latin en faveur des langues populaires, tels l'anglais ou l'italien. De là émergent les conditions de possibilités pour la venue des Plastic Words. Pour Poerksen, les mots plastiques tels que « communication », « développement » ou « sexualité » prennent leurs origines dans la langue populaire/vernaculaire, pour être repris par la langue scientifique. C'est à leur retour dans le vernaculaire qu'ils deviennent des « Plastic Words ». Par exemple, le mot « sexualité », dans la psychanalyse freudienne, renvoyait à de l'énergie qui circule dans la psyché de l'homme. Cette énergie pouvait circuler, être réprimée, augmenter ou diminuer en intensité et même être déplacée. Le concept de « sexualité », dans le vocabulaire freudien, renvoyait à plusieurs formes affectives, du stade de l'enfant qui suce son pouce à l'amour de ses parents ou de l'humanité. Mais tel qu'il est utilisé dans le langage vernaculaire, il

devient un concept fourre-tout pour désigner des relations humaines. « The concept of « sexuality » has no historical dimension; nothing in it points to a local and social context. It translates life stories into terms of natural science and says that everything is basically the same. »¹⁴⁶. Si la langue de la science était encore le latin, des mots pourraient difficilement voyager entre le vernaculaire et le langage de la science.

Nous pouvons donc retenir deux caractéristiques des « Plastic Words ». 1) Ils apparaissent à nous comme étant de l'ordre du sens commun et 2) c'est après une inflexion de sens dans le champ scientifique et un retour vers le vernaculaire que les mots deviennent des « Plastic Words ».

Quelle pertinence y aurait-il donc à démystifier ce phénomène nouveau? Poerksen argumentera que les mots et leurs sens illustrent la structure des rapports sociaux. Mais en plus d'être un reflet des rapports sociaux, le sens des mots a aussi un pouvoir constituant sur le monde des humains, hypothèse que nous avons nous-mêmes soutenue tout au long de ce mémoire. Et utilisés de la manière dont Poerksen le souligne dans ce livre, les mots peuvent nous enfermer dans une prison conceptuelle.

Des mots aussi consensuels et doux que « loyauté » ou encore « héroïsme » durant les années 1930 et 1940 en Allemagne sont maintenant perçus comme relevant d'une violence pratiquement intolérable pour les Allemands du monde contemporain puisqu'ils sont depuis associés aux jeux de langages nazis. Cependant, il est à noter que dans le monde contemporain, des mots aussi neutres que « développement » peuvent à leur tour cacher derrière eux les ruines de pays entiers.

Comment se déroule alors ce processus d'inflexion de sens? D'abord, il faut comprendre avec Poerksen que chaque mot a ce qu'il appelle une aura.

Words have auras. In her work on connotation, Beatriz Garza Cuaron compares denotation, that is, the designation of a thing, with the first wave that forms when a stone falls in the water; connotation, or the feelings, associations, and valuations the thing evokes, she compares with all the following waves. Plastic words seem to be composed only of the ring-like connotations, which move outward from wave to infinity. The stone and the first wave have disappeared. These images still leave us without a definitive reference point by which we can identify these words. Eventually it becomes clear to me that this is their character. They cannot be more closely delineated. Their precise meanings cannot be discerned.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Poerksen, Uwe, *Plastic Words: The Tyranny Of A Modular Language*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania. 1995. p. 15

¹⁴⁷ op. cit. p.8

Cette aura fait référence à une vaste réalité. Cependant, lorsque le mot est utilisé dans un contexte, sa signification devient plus précise. Les « Plastic Words », cependant, sont rarement utilisés de manière précise. Ils sont même interchangeables, tout comme les morceaux de Lego.

Nous affirmions plus tôt que Poerksen aurait identifié environ 36 « Plastic Words ». Il y aurait donc une nécessité intellectuelle ici d'élaborer des critères qui nous permettraient d'identifier cette classe de mots. Nous avons donc déjà identifié trois caractéristiques avec lui. Et en prenant deux cas de figure spécifiques, il est possible d'en extraire d'autres.

Le premier chapitre de l'essai de Poerksen est une analyse de l'usage des mots « sexuality », que nous avons déjà utilisé à titre d'exemple, et « development ». Il est évident que ce sont là deux mots qui ne font pas du tout référence aux mêmes auras. Cependant, ils se sont tous les deux déplacés vers le langage scientifique avant de retourner dans le vernaculaire.

Poerksen postule que le mot « sexuality » se serait creusé un endroit confortable dans la sphère vernaculaire par le biais de la psychanalyse freudienne. Mais une fois revenu dans le vernaculaire, l'aura du mot est devenue tellement puissante qu'elle renvoie à quelque chose qui est de l'ordre de la nécessité, coupant ainsi tout un univers de nuances.

The word « sexuality » is cut off from the rich store of gesture, expression and pantomime available to ordinary language; it is toneless. The concept brings a gigantic area under one appellation. All trouble and woe can be treated at one point, to cite Goethe's Mephisto: all private and public well-being depends on genital satisfaction. Thus it sets up a universal form of expression that is diffuse and impoverished.¹⁴⁸

De toute évidence, le développement ne renvoie pas à la même chose que le mot sexualité, mais son aura est tout aussi puissante. Le sens du mot, tel qu'il est utilisé, implique que l'histoire est un processus tout à fait naturel.

The positive and apparently harmless word « development » rewrites history, paints over controversy, and locates unpleasant happenings in nature. It propagates a single version of reality. "Development," in its many faceted generality, creates consensus.¹⁴⁹

Les « Plastic Words », par leur aura impressionnante imposent certaines limites conceptuelles. Ceci étant dit, est-ce que la transformation linguistique et la naissance de « Plastic Words » sont réellement un phénomène nouveau?

¹⁴⁸ op. cit. p. 14-15

¹⁴⁹ op. cit p. 20

4-6 : Des “plastic words” et de la mutation du langage

Nietzsche a déjà postulé à la fin du 19^e siècle qu'il existait une tyrannie des mots sur la conscience¹⁵⁰. Alexis de Tocqueville, quant à lui, a remarqué une transformation langagière qui a coïncidé avec la naissance de la démocratie américaine.¹⁵¹

Ceci étant dit, l'aspect normatif de la langue va de soi. Et si nous reconnaissons qu'il y a un mouvement sociohistorique, il faudrait être conséquent et reconnaître que la langue se transforme en relation avec l'esprit de ce dernier parce qu'elle est dans une relation dialectique avec son contexte sociohistorique. Ainsi, on ne peut pas dire que les transformations langagières sont quelque chose de nouveau. La langue n'est pas, après tout, quelque chose de fixe : elle se modifie et se transforme avec le temps, avec le vécu et l'expérience.

Cependant, la particularité des « Plastic Words » est que leur naissance n'a rien à voir avec l'expérience, avec le mouvement sociohistorique. Dans le monde contemporain, l'histoire est devenue un laboratoire et les sciences naturelles sont le modèle de ce laboratoire. La grande différence entre les mots plastiques et les transformations langagières précédentes est donc que les concepts auxquels se réfèrent les « Plastic Words » sont *anhistoriques*. Le cas de figure du mot « information » illustre bien cette dimension des « Plastic Words ».

Le mot information provient du latin, *informatio*, qui faisait référence à tout un champ lexical. Le concept en soi était abstrait. Il renvoyait à « entraînement », « instruction ». Il signifiait aussi « image » ou « imagination ». Au 19^e siècle, les notions de « message » et de « rapport » se sont ajoutées à la vaste définition du mot.

Cependant, depuis les années 1970, l'information est devenue unidirectionnelle. Cette inflexion de sens provient de la cybernétique, selon les dires de Poerksen. Depuis que l'usage de ce mot a passé du jargon cybernéticien au vernaculaire, le concept d'information est devenu unidirectionnel.

¹⁵⁰ Nietzsche, Friedrich. *Considérations inactuelles 3 et 4*. Gallimard. Paris, 1990. p. 120 : « L'homme n'arrive plus à se faire connaître, dans sa détresse, au moyen de la langue et ne peut donc pas communiquer véritablement. »

¹⁵¹ De Tocqueville, Alexis. *De la démocratie en Amérique 2*. GF Flammarion. Paris, 1981. p. 83-89 : « Première partie, chapitre 16, Comment la démocratie américaine a modifié la langue anglaise »

Mais il n'est pas question de stigmatiser des mots. Par exemple, le mot « sexualité » n'est pas un « Plastic Word » lorsqu'il est utilisé dans un contexte psychanalytique et scientifique. Cependant, dans le vernaculaire, ces mots interprètent des rapports sociaux comme étant de l'ordre du naturel, donc, inévitable, nécessaire et incontournable.

Et finalement, une caractéristique particulière des « Plastic Words » est qu'ils sont interchangeables. Il est possible de faire usage de plusieurs de ces mots dans le but de les attacher pour construire des phrases qui renvoient à un non-sens total parce que ces mots, en eux-mêmes, ont atteint un point où ils ne veulent plus rien dire.

The words are interchangeable in a disconcerting way. They can be made equivalent and strung together like modules into a chain of equivalent sentences. Again and again they appear to make sense: "Information is communication. Communication is exchange. Exchange is a relationship. A relationship is a process. Process means development. Development is a basic need. Basic needs are resources. Resources are a problem. Problems require service delivery. Service delivery are role systems. Role systems are partnership systems. Partnership systems require communication. Communication is a kind of energy exchange." Some equivalents can also be expressed without a verb: "Resource: energy and health, information and communication. Model: progress and partnership."¹⁵²

Bref, la sémantique de ces mots ne compte pas autant que leur aura et pour cette même raison, ils peuvent être d'une grande utilité pour construire des discours qui, au premier abord, semblent avoir du contenu, mais qui, en fin de compte, restent essentiellement vides. Dans ce sens, les « Plastic Words » peuvent être d'une grande utilité pour les propagandistes du monde contemporain, ou, à tout le moins, pour l'équivalent de ces derniers. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

4-7 : Sur le langage publicitaire

Il y a une forme d'expressivité qui est omniprésente à notre époque : l'expression véhiculée par la machine publicitaire. Comment pouvons-nous donc situer l'expressivité dans le langage publicitaire? Pier Paolo Pasolini a réfléchi sur la question dans un petit essai intitulé « analyse linguistique du slogan ». Pour Pasolini, le langage des entreprises capitalistes est un langage qui est purement instrumental et qui tend à s'inscrire dans une logique purement immanente. L'usage du langage par les entreprises est habituellement pragmatique et non expressif. Cependant, il y a une partie du langage utilisé par les entreprises capitalistes qui est, effectivement, expressive.

¹⁵² Poerksen, Uwe, *Plastic Words: The Tyranny Of A Modular Language*. The Pennsylvania State University Press. Pennsylvania, 1995, p. 63-64

Il n'existe qu'un cas d'expressivité- mais d'expressivité aberrante- dans le langage purement fonctionnel de l'industrie, c'est celui du slogan. En effet, le slogan doit être expressif, pour impressionner et convaincre. Mais son expressivité est monstrueuse, parce qu'elle devient immédiatement stéréotypée et qu'elle se fixe dans une rigidité qui est le contraire même de l'expressivité, éternellement changeante par essence et offerte à d'innombrables interprétations. Ainsi, la fausse expressivité du slogan constitue le nec plus ultra de la nouvelle langue technique qui remplace le discours humaniste. Elle symbolise la vie linguistique du futur, c'est-à-dire d'un monde inexpressif, sans particularismes ni diversités de cultures, un monde parfaitement normalisé et acculturé. Un monde qui, pour nous, ultimes dépositaires d'une vision multiple, magmatique, religieuse et rationnelle du monde, apparaît comme un monde mort.¹⁵³

Dans un sens, nous pourrions en effet dire que l'expressivité fautive du langage publicitaire, du slogan, contient en son sein des implications normatives majeures, puisque la finalité de ce type de langage est bien de convaincre son spectateur. Mais parallèlement à ces implications normatives vient une destruction de toutes normes et de toutes limites, ce qui peut sembler paradoxal au premier coup d'oeil.

Dans ce même texte, Pasolini souligne l'existence d'un slogan qui fait la promotion d'une marque de jeans en Italie qui s'appelait « Jésus ». Le slogan en question était : « Tu n'auras d'autres jeans que moi. »

Il y a, dans le cynisme de ce slogan, une intensité et une innocence d'un genre absolument nouveau, même s'il a vraisemblablement mis longtemps à mûrir pendant ces dix dernières années (plus rapidement en Italie). Dans son laconisme de phénomène qui s'est révélé d'un coup à notre conscience, il nous déclare d'une façon complète et définitive que les nouveaux industriels et les nouveaux techniciens sont complètement laïques, d'une laïcité qui ne se mesure plus avec la religion. Cette laïcité est une « valeur nouvelle » née dans l'entropie bourgeoise où la religion conçue comme autorité et forme de pouvoir dépérit; elle ne survit que dans la mesure où elle demeure un produit naturel d'énorme consommation et une forme folklorique encore exploitable.¹⁵⁴

Autrement dit, le slogan est, en effet, normatif parce qu'il cherche à convaincre, mais il ne reconnaît aucune limite par rapport à quelque forme d'autorité pour faire passer son message. Le symbolique religieux qui était jadis sacré ainsi que porteur de sens et de cohésion sociale dans ce monde ne devient que du matériel à exploiter dans sa finalité publicitaire. Ce qui implique que l'expressivité de cette forme de langage est en fait instrumentale : elle a un but (convaincre) et elle est prête à utiliser tous les moyens possibles pour y arriver. Dans ce sens, le langage publicitaire est sans doute ce qu'il y a de plus immanent en ce qui concerne l'usage du langage. La temporalité visée par le slogan est, après tout, l'immédiat. Ce n'est pas un hasard si des images excitantes qui ont des connotations érotiques sont souvent à la base des publicités,

¹⁵³ Pasolini. Pier Paolo, *Écrits corsaires*, Flammarion, Paris, 1976, p. 35.

¹⁵⁴ op. cit p. 39

telles ces images de femmes à moitié nues cherchant à stimuler des désirs immédiats dans le but d'induire le spectateur à se livrer à des comportements de consommateur qui sont liés à ces désirs.

On nous fera peut-être le reproche de ne pas prendre en considération des slogans publicitaires qui font référence à des valeurs sociales, telles les publicités qui nous incitent à arrêter de fumer, ou encore les publicités qui nous incitent à ne pas prendre le volant en état d'ébriété. À cette objection, nous répondrons que le langage publicitaire, peu importe son intention, ne cherche pas à argumenter, ou à justifier. Il cherche plutôt à induire en chacun de nous des comportements qui vont dans son sens, que nous parlions ici de l'achat de produits *American Apparel*, *Nike*, ou encore d'actions telles que l'arrêt de fumer. Un slogan qui nous dit d'arrêter de fumer reste un slogan. Il ne cherche pas à creuser quelque distance critique en nous, il ne fait que nous dire comment nous comporter individuellement.

Autrement dit, le langage publicitaire, par sa nature, ne sera jamais capable de mettre en place un espace pour qu'un dialogue puisse se former. Il est là pour énoncer et convaincre et pour chercher à provoquer des comportements.

Ceci étant dit, quels liens pouvons-nous faire entre le langage vernaculaire qui se déploie dans la société de communication et le langage publicitaire qui y est omniprésent? Dans les deux cas, nous pouvons constater des types de langage qui sortent le sujet d'un rapport historique au temps. Dans les deux cas, ce sont des formes de langage qui tendent à nous garder dans une immanence absolue.

Ayant ainsi parlé de formes de langages qui traversent le monde contemporain et ayant établi que ces langages sont de l'ordre de la nouveauté, il serait maintenant question de voir comment ces transformations d'ordre linguistique se font. Nous avons vu que dans le cadre des totalitarismes du 20^e siècle, la propagande veillait essentiellement à ce que cette transformation survienne. Peut-on, cependant, parler de propagande dans le monde contemporain?

4-8 : Des formes contemporaines de propagande et de comment elles influencent la mutation linguistique contemporaine

Les moments analogues à la propagande qui se déployaient dans le cadre des totalitarismes peuvent être liés à au moins deux types d'établissements qui opèrent dans le monde

contemporain. Nous nous en tiendrons à en identifier au moins deux qui, selon nous, illustrent bien ce qui se passe quant à la relation entre la Bête et le langage dans lequel nous communiquons dans la sphère vernaculaire.

Le neveu de Sigmund Freud, Edward Bernays, qui a été l'un des pères fondateurs des relations publiques aux États-Unis et qui a mis au point des techniques publicitaires, peut servir d'exemple pour illustrer le premier moment de la propagande contemporaine : celui de l'agent de relations publiques. Bernays s'est inspiré des découvertes de son oncle pour développer les techniques de relations publiques modernes. Dans son livre intitulé « Propaganda : comment manipuler l'opinion en démocratie », qui était essentiellement un pamphlet ou une carte de visite qu'il donnait à des clients potentiels, Bernays affirme que pour que le vivre-ensemble puisse être fonctionnel dans un contexte démocratique, la manipulation des masses est nécessaire.

La manipulation consciente, intelligente, des opinions et des habitudes organisées des masses joue un rôle important dans une société démocratique. Ceux qui manipulent ce mécanisme social imperceptible forment un gouvernement invisible qui dirige véritablement le pays. Nous sommes pour une large part gouvernés par des hommes dont nous ignorons tout, qui modèlent nos esprits, nos goûts, nous soufflent nos idées. C'est là une conséquence logique de l'organisation de notre société démocratique. Cette forme de coopération du plus grand nombre est une nécessité pour que nous puissions vivre ensemble au sein d'une société au fonctionnement bien huilé.¹⁵⁵

L'usage des découvertes de Freud par Bernays dans l'élaboration de ses techniques de relations publiques était essentiellement basé sur le postulat que le psychanalyste avait raison quant à l'existence de l'inconscient et de la notion de désir refoulé chez les individus.

Les psychologues de l'école de Freud, eux surtout, ont montré que nos pensées et nos actions sont des substituts compensatoires de désirs que nous avons dû refouler. Autrement dit, il nous arrive de désirer telle chose, non parce qu'elle est intrinsèquement précieuse ou utile, mais parce que, inconsciemment, nous y voyons un symbole d'autre chose que nous n'osons pas nous avouer que nous désirons. Un homme qui achète une voiture se dit probablement qu'il en a besoin pour se déplacer, alors qu'au fond de lui, il préférerait peut-être ne pas s'encombrer de cet objet et sait qu'il vaut mieux marcher pour rester en bonne santé. Son envie tient vraisemblablement au fait que la voiture est aussi un symbole de son statut social, une preuve de la réussite en affaires, une façon de complaire à sa femme. Ce grand principe voulant que nos actes soient très largement déterminés par des mobiles que nous dissimulons vaut autant pour la psychologie collective que pour la psychologie individuelle. Le propagandiste soucieux de réussir doit donc comprendre ces mobiles cachés, sans se satisfaire des raisons que les individus avancent pour justifier leur comportement.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Bernays, Edward, *Propaganda : comment manipuler l'opinion en démocratie*, Lux, Montréal, 2008, p. 1

¹⁵⁶ op. cit. p. 39

Bien sûr, les principes de propagande de Bernays ont été mis en application. Par exemple, des compagnies de cigarettes sont allées voir Bernays vers la fin des années 1920 en affirmant que les femmes n'avaient pas tendance à fumer et que c'était là un marché qu'elles voulaient exploiter.

Bernays se pencha sur la question durant un certain temps. Il en discuta avec le psychanalyste Abraham Brill, qui, en bon psychanalyste du début du 20^e siècle, a expliqué à Bernays que la cigarette est un symbole phallique représentant le pouvoir sexuel du mâle. Mais par-dessus tout, le symbole phallique renvoyait aussi à la liberté dont jouit l'homme comparativement à la femme. Prenant en considération cette information, Bernays comprit rapidement ce qu'il devait faire pour ses clients.

La ville de New York tient chaque année, à Pâques, une célèbre et très courue parade. Lors de celle de 1929, un groupe de jeunes femmes avaient caché des cigarettes sous leurs vêtements et, à un signal donné, elles les sortirent et les allumèrent devant des journalistes et des photographes qui avaient été prévenus que des suffragettes allaient faire un coup d'éclat. Dans les jours qui suivirent, l'événement était dans les journaux et sur toutes les lèvres. Les jeunes femmes expliquèrent que ce qu'elles allumaient ainsi, c'était des « flambeaux de la liberté » (torches of freedom). On devine sans mal qui avait donné le signal de cet allumage collectif de cigarettes et qui avait inventé ce slogan; comme on devine aussi qu'il s'était agi à chaque fois de la même personne et que c'est encore elle qui avait alerté les médias.¹⁵⁷

La résultante de ce coup publicitaire était que la cause des suffragettes était associée au droit des femmes de fumer en public. Fumer devint rapidement acceptable pour les femmes aux États-Unis et l'augmentation des ventes de cigarette grâce au marché des femmes eut lieu.

Ceci étant dit, le fait de lier cigarette et liberté est une chose, mais Bernays a par la suite utilisé ses techniques pour lier intimement des notions qui relèvent de notre conception de la pensée politique. Par exemple, après le New Deal initié par Roosevelt, les grandes compagnies américaines voulaient tout faire pour s'assurer que ce dernier ne soit pas réélu. Elles ont alors fait appel au services de Bernays pour que ce dernier orchestre une autre transmutation de sens et c'est alors qu'en 1939, Bernays a effectué le lien symbolique entre démocratie et capitalisme.¹⁵⁸ Bien entendu, Roosevelt fut réélu, et fut président des États-Unis durant la Deuxième Guerre mondiale. Mais à plus long terme, nous pouvons concevoir que penser la notion de démocratie est extrêmement difficile pour nous sans penser le capitalisme.

¹⁵⁷ Bernays, Edward, *Propaganda : comment manipuler l'opinion en démocratie*, Lux. Montréal, 2008, p. XIII (préface rédigée par Normand Baillargeon)

¹⁵⁸ Curtis, Adam, *The Centrury of the self, premier episode*, 2002

Le principe de fond de la propagande est donc de lier deux concepts, deux objets, de manière tellement intime que penser à l'un de ces objets renverra à l'autre, permettant ainsi une inflexion quant à la valeur sémantique des deux objets. Ceci n'est pas complètement éloigné de la manière dont les nazis liaient intimement la figure du héros à celle du fanatique. C'est un fait connu, après tout, que Goebbels s'est fortement inspiré du travail de Bernays pour figoler ses propres techniques de propagande.

Bref, la partie la plus efficace de la transformation de la valeur symbolique des choses, dans la technique propagandiste de Bernays, c'est l'aspect viral qui suit la transformation de sens initiale. À force de répéter le lien entre deux concepts, ce lien sémantique se répand dans le corps social et il devient de plus en plus facile de les penser ensemble, et de plus en plus difficile de les penser séparément.

Cependant, si nous constatons que l'ingénierie sémantique liant deux concepts ou deux symboles est une technique qui peut toujours se déployer dans le monde contemporain pour transformer la langue vernaculaire, nous devons souligner que depuis la fin des années 1990, une nouvelle technique de mise en forme du discours politique et de management tend à remplacer les inflexions de sens à la Bernays : le *storytelling*. Christian Salmon présente bien cette façon de faire.

4-9 : Le storytelling comme forme de propagande en harmonie avec la structure narrative anecdotique

D'après Salmon, durant les années 1990, il y eut un moment que les chercheurs en « management » ont baptisé « le tournant narratif ». Ce moment était essentiellement un point dans le temps où ces chercheurs ont eu une prise de conscience du fait que les entreprises sont des microcosmes dans lesquels circulent un certain nombre de récits. De là est né le « storytelling management », qui est essentiellement une technique managériale qui cherche à contrôler cette mise en récit.

Plutôt que de subir le flux des histoires produites anarchiquement dans l'entreprise, le storytelling management entend valoriser et orienter cette production en proposant des formes systématisées de communication interne et de gestion fondées sur la narration d'anecdotes. "Raconter, c'est aussi agir, Thierry Boudès affirme: dans les entreprises, les récits circulent en effet au moins aussi bien que les électrons et constituent l'un des vecteurs privilégiés de la transmission de l'expérience. Ce n'est pas un hasard si l'on parle de success story. Échanger des récits constitue l'un des moyens de rendre

intelligible sa vision du monde et donc de la partager. Or, la mise en récit n'est pas la photographie servile d'une réalité extérieure, elle contribue à structurer cette réalité."¹⁵⁹

De par ce fait, nous voyons des récits se répandre de manière contrôlée dans les entreprises. Nous voyons là des récits de succès et des récits d'échecs. Mais chacun de ces récits a un message à passer, organisant ainsi tranquillement mais sûrement les structures organisationnelles de l'entreprise. La gestion de l'entreprise passe désormais par des anecdotes qui transforment la structure interne de la compagnie.

On se sert même d'auteurs classiques tels que Shakespeare ou Homère pour parler de modèles de leadership ou des leçons pratiques pour l'entreprise. Bref, le monde des entreprises a connu une transformation incroyable, dans laquelle la fiction et l'entreprise se sont alliées de manière étrange, au point de mettre au monde une « nouvelle économie », tout aussi étrange. Salmon appelle cette économie « l'économie fiction ».

Pour illustrer cette économie fiction à l'oeuvre, Salmon prend comme exemple les « call centers » situés en Inde. S'il est reconnu que cet aspect du phénomène de la globalisation délocalise le travail, Salmon souligne qu'un autre type de délocalisation a aussi lieu : celui des âmes.

Les travailleurs indiens qui passent leurs quarts de travail dans un « call center » et qui font du service à la clientèle pour des clients américains sont pris quotidiennement entre deux réalités : la réalité indienne et l'univers américain qu'ils entrevoient de manière constante par le biais du récepteur téléphonique.

Assignés à résidence la nuit sous les néons des grandes salles d'appel qui résonnent du brouhaha des conversations téléphoniques, ces nouveaux migrants ne voyagent plus dans l'espace, mais dans le temps. Ils « télétraversent » les continents. Ils émigrent dans le temps virtuel dont ils ne connaissent que les prospectus commerciaux et les séries télévisées, ces employés voient leur identité se confondre peu à peu avec une Amérique fantasmée.¹⁶⁰

Face aux changements déboussolant et constants amorcés par le capitalisme financier dans sa forme actuelle, l'individu est nécessairement déstabilisé. Le travailleur indien est un exemple parfait de l'individu déstabilisé par ces changements. Et c'est là que le storytelling entre en jeu.

¹⁵⁹ Salmon, Christian, *Storytelling*, La découverte, Paris. 2007. p. 56

¹⁶⁰ op. cit. p. 79

La culture d'entreprise intègre, de par ce fait, un récit de changement désiré. Ces récits restructurent les interactions en entreprise en incluant tous les employés dans le récit de l'entreprise. Puisque nous parlons ici d'une technique précise, les employés se laissent habituellement emporter par ces récits comme on se laisse emporter par un roman. L'aspect émotif de ces récits fait partie de leur construction et l'individu s'identifie à cette histoire à laquelle il participe. La question de la déstabilisation est donc réglée. L'employé déstabilisé sait qu'il doit simplement s'adapter au changement, parce que cette valeur est suprême dans le récit véhiculé dans son environnement de travail.

Salmon constate que depuis un certain temps, la communication politique s'apparente de plus en plus à de la transmission de récits qui cherchent à manipuler son auditoire. Salmon souligne plusieurs exemples dans les campagnes politiques de George Bush, telle la mise en récit d'une famille qui a été victime du 11 septembre 2001 qu'il est allé voir pour les consoler. Cette mise en récit lui a permis de gagner la sympathie de plusieurs électeurs. Ce récit, qu'on appelle « Ashley's story », est reconnu comme étant un coup de génie en termes de communication politique.

Durant les années Reagan, des conseillers en communication politique apparurent, conseillers qui furent appelés des « spin doctors ». Ronald Reagan, lui-même, se servait de techniques narratives dans ses discours et peu importe si les histoires qu'il racontait étaient fausses.

Sous sa présidence, le discours officiel fit appel davantage au discours imagé des histoires qui s'adressaient au cœur des Américains qu'à leur raison, à leurs émotions plutôt qu'à leurs opinions. Les anecdotes se substituèrent aux statistiques dans le discours officiel. Et les fictions du président à la réalité. Parfois, il évoquait un épisode tiré d'un vieux film de guerre, comme s'il appartenait à l'histoire réelle des États-Unis.¹⁶¹

Cependant, ce type de communication était efficace. Bill Clinton, Barack Obama et Nicolas Sarkozy ont bien retenu les leçons de Ronald Reagan. Ce lien devient particulièrement évident dans le cas de Clinton lorsque nous prenons en considération son autobiographie intitulée « My life », qui est rempli d'anecdotes les unes plus inintéressantes que les autres. Mais la conception que Clinton a de la politique en dit encore plus: « la politique [...] ne consiste plus aujourd'hui à résoudre des problèmes économiques, politiques, ou militaires, elle doit pouvoir donner aux gens la possibilité d'améliorer leur histoire. »¹⁶² Le rôle du président s'apparente dès lors à celui du metteur en scène et du scénariste d'un long récit qui dure le temps d'un mandat.

¹⁶¹ op. cit. p. 127

¹⁶² op. cit. p. 128

À ce point-ci, nous pouvons affirmer que le langage publicitaire et le langage opérationnel proviennent de publicistes et d'agents de relations publiques qui peuplent ce monde et qui transmettent leurs propos par plusieurs moyens, que ce soient des mises en récits d'information ou de simples slogans. Mais qu'en est-il du langage vide? Qu'en est-il des « Plastic Words » ? Quel type de propagandiste amène dans le vernaculaire les « Plastic Words » ?

4-10 : Les experts et le discours creux

Uwe Poerksen affirme que ce sont les experts qui sont responsables de cette tâche. Il est important de faire la distinction entre la figure de l'expert et celle du spécialiste. Le spécialiste est un scientifique, un intellectuel ou un académicien qui maîtrise et manipule le jargon qui est propre à sa discipline et à sa sphère de spécialisation. L'expert, cependant, est tout autre chose.

Pour Poerksen, l'expert est le détenteur du discours légitime dans le monde contemporain. Une grande partie de la légitimité de l'expert provient de l'aura linguistique derrière laquelle il se cache avant de prendre la parole dans l'espace public. « He throws the mantle of scientific language over himself and disappears behind it; he gains distance from the layperson and through this distance wins effectiveness. »¹⁶³

L'expert, pour Poerksen, a pour fonction de légitimer certaines réalités sociales ou des actions quelconques. Pour ce faire, il marche sur la fine ligne qui sépare la sphère vernaculaire du langage de la sphère scientifique, amenant des mots provenant de cette dernière dans la société civile. Il se cache derrière l'aura de ces mots pour dire quelque chose.

The expert is a translator. He translates science for the layperson. And not only in the sense of making it easier to understand. He is in every sense its transmitter. For he transmits that which has been newly accomplished in the world of knowledge into the social world, without acknowledging the yawning chasm that exists between them.¹⁶⁴

En se cachant derrière un vocabulaire scientifique, il peut ainsi affirmer que quiconque ne partage pas sa position sur, par exemple, la façon de gérer l'économie du pays, est « archaïque » ou encore qu'il est « contre le progrès ». Ayant l'aura de la scientificité dans son vocabulaire, la

¹⁶³ Poerksen, Uwe. *Plastic Words: The Tyranny Of A Modular Language*. The Pennsylvania State University Press. Pennsylvania, 1995. p. 80

¹⁶⁴ op. cit. p. 81

figure de l'expert est, autrement dit, un équivalent du propagandiste dans le monde contemporain, mais qui dissimule mieux son jeu que le publiciste ou l'agent de relations publiques.

Mais étant un individu qui prononce des discours vides dans une forme qui prétend avoir du contenu, il finit par transmettre dans le vernaculaire toute une série de mots vides, dénués de sens et de signification qui tendent à homogénéiser notre univers linguistique et qui enlèvent la poésie du langage.

Abstract language allows the world to be planned, levels out evenly, and makes it available to the drawing board. It constructs homogeneous and easily visualized spaces. It avoids sensuousness, diversity, and individual variation, and focuses on what remains when one gets rid of all particular cases. This is how it opens up the world for exploitation.¹⁶⁵

Ayant ainsi pris en considération toutes ces figures analogues au propagandiste moderne (l'expert, le publicitaire, le conseiller en relations publiques), une chose devient évidente : il n'y a pas d'institution qui cherche à imposer une mutation linguistique dans le monde contemporain. Cependant, nous pouvons tout de même constater que la transformation linguistique est quelque chose de systémique.

L'ingénierie linguistique, dans le monde contemporain, est quelque chose de réel. Cependant, c'est aussi une réalité décentralisée. Contrairement à l'ingénierie linguistique orchestrée par un ministère de la propagande quelconque, l'ingénierie linguistique dans le monde contemporain provient de plusieurs endroits ayant des intérêts bien différents. La multiplicité des fronts par lesquels cette mutation a lieu est conséquente avec la logique du monde contemporain.

La circulation constante en temps réel de multiples anecdotes avec des langages qui leur sont propres assure une cacophonie vide aux oreilles de l'individu postmoderne. Mais dans la cacophonie, le silence permettant la réflexion se fait de plus en plus rare. Pendant ce temps, tout ce qui ressort de ce flux informationnel perpétuel de mots vides de sens et qui assurent un mouvement perpétuel du corps social, c'est le néant. Jaime Semprun comparait la civilisation actuelle à un cadavre. Un cadavre, après tout, est quelque chose qui est en décomposition. Mais dans sa décomposition, il y a des milliers et des milliers de mouvements de la part des vers et des asticots qui circulent dans le cadavre. Le problème est que la synthèse de tous ces mouvements, c'est la dissolution du corps, tout comme le flux informationnel qui circule de manière

¹⁶⁵ op. cit. p. 85

perpétuelle dans le corps social mènera éventuellement à la dissolution du corps social si nous ne faisons pas quelque chose pour remédier à cette situation.

4-11 : Le visage de la Bête et la disparition des lucioles

Le processus du meurtre du langage a lieu en ce moment. Le crime est en train d'avoir lieu sous nos yeux. La Bête continue de faire ce qu'elle a fait durant le 20^e siècle. Il n'est pas question d'affirmer que nous vivons actuellement dans un contexte totalitaire comme ceux du 20^e siècle, mais nous serions naïfs de croire que la logique totalitaire est étrangère à notre civilisation.

Le crime est en train d'avoir lieu à nouveau, lentement, à petite doses de poison : le langage est en train de se faire assassiner. Mais il est important de souligner que ce meurtre est aussi un processus. Nous avons vu ses conséquences et nous avons vu l'origine de ce crime.

Certes, tant et aussi longtemps que le langage est parlé par les hommes, il demeure possible d'effectuer un renversement de ce funeste processus. Ceci étant dit, nous avons vu le *modus operandi* du meurtrier. Nous avons aussi vu comment la logique postmoderne traverse le langage que nous parlons. Et nous avons vu comment ce langage nous éloigne de nos capacités réflexives humaines.

C'est à ce moment que nous arrêtons la Bête. Elle ne nous échappera plus. Ceci s'arrête maintenant. Nous lui faisons alors face et tout ce que nous voyons est un reflet de notre propre visage. Parce que si nous devons réellement trouver un coupable pour le meurtre du langage dans le monde contemporain, nous n'avons qu'à regarder dans le miroir. Avec le développement massif des nouvelles technologies de la communication, l'être humain a maintenant plus de possibilités de prendre la parole, que ce soit par courriel, par blogue, par vidéos numériques diffusées sur internet, par la voie d'émissions de radio diffusées sur la toile, etc. Ceci, ajouté aux médias de masse traditionnels, compte pour une grande part du flux d'information. Avec la parole et l'information qui circulent avec telle intensité, le silence devient un luxe qui se fait rare. Mais les moments de silence se faisant de plus en plus difficiles à saisir, il devient ainsi de plus en plus difficile de prendre du recul pour penser. Nous prenons alors la parole et participons au flux incessant de mots et d'information. Les mots se déséminent alors et nous contribuons à cet acte

de meurtre en utilisant de manière irresponsable certains mots. Nous tuons ces mots en les infectant d'un non-sens qui va à l'encontre de l'amour de la langue.

Mais en même temps, si nous voulons renverser la situation, il suffit de porter un peu plus d'attention aux mots qui s'échappent de notre bouche. Un amour accru de la langue est intimement lié à notre amour du monde. Et l'amour peut faire un bon bout de chemin en ce qui concerne la possibilité de voir le salut de l'humanité.

*« Les lucioles ont commencé à disparaître.
Le phénomène a été foudroyant et fulgurant.
Quelques années plus tard, il n'y avait plus de lucioles. »*

Tout comme les lucioles, si nous ne prenons pas garde, si nous tenons pour acquis que le langage, qui est une condition essentielle à une humanité qui s'accomplit dans sa capacité d'être libre et responsable, est pour toujours avec nous, nous risquons de nous réveiller un jour et d'ouvrir la bouche pour ne laisser échapper que des paroles insignifiantes et creuses sans la possibilité d'exprimer notre désarroi par rapport au vivre-ensemble.

« L'espérance est la plus grande et la plus difficile victoire qu'un homme puisse remporter sur son âme. »

« Le monde moderne n'a pas le temps d'espérer, ni d'aimer, ni de rêver. »
— Georges Bernanos

Fermeture

Le meurtre du langage, comme nous l'avons vu, n'est pas quelque chose d'abstrait ou qui relève uniquement de la fiction. C'est un crime qui est très réel et qui a été commis dans le passé, dans des contextes totalitaires, et qui est encore commis dans le monde contemporain. Concrètement parlant, ce meurtre relève d'une forme d'ingénierie linguistique.

Les moments paroxystiques de ce processus meurtrier se sont déroulés dans l'Allemagne nazie et l'URSS stalinienne. Dans ces deux contextes, un langage qui était propre au régime totalitaire a été créé par des ingénieurs linguistiques pour ensuite se déployer dans la sphère vernaculaire. En Allemagne nazie, la LTI s'est manifestée en se présentant comme une langue proprement nazie. En URSS stalinienne, c'est la langue de bois qui est née des cendres de la langue russe.

Le meurtre du langage s'est fait dans des contextes totalitaires. Mais il n'aurait pas pu être commis sans l'aide de la machine de propagande qui, rappelons-le, n'aurait pas été efficace sans la présence du phénomène de massification. Ce crime contre le langage a pu être commis seulement parce qu'il se déployait en tandem avec un autre processus, qui était celui de la dialectique du mal. Cette dialectique du mal, nous la comprenons comme étant le mal radical et la banalité du mal qui se déploient sans limites dans un espace socialisé et homogène.

Rappelons que le mal radical renvoie à la superfluité de la vie humaine et à l'homogénéisation de l'espace. La banalité du mal, quant à elle, renvoie à l'absence de pensée ou à l'absence de la prise de distance critique. Dans les langages totalitaires, l'inflexion de sens des mots dans la sphère vernaculaire entre en harmonie avec ces deux moments maléfiques ainsi qu'avec la logique du parti. Bref, la résultante du meurtre du langage est le déploiement d'un langage qui tend à entraver les capacités réflexives du sujet. Ce meurtre nie aussi la pluralité humaine qui se définit par la distinction de chaque être humain les uns par rapport aux autres.

Un langage non uniquement descriptif mais aussi expressif est nécessaire à l'épanouissement de l'homme. Le langage, pour être en harmonie avec le potentiel humain, doit être en mesure

d'ouvrir l'homme à autre chose que ce qu'il est dans l'immédiat. Il doit être en mesure d'ouvrir à l'autre. Le projet des totalitarismes visait justement à abolir cet autre pour garder le corps social dans un tout fermé et homogène. Dans ce sens, l'ingénierie linguistique totalitaire est conséquente avec les projets et les discours totalitaires.

Mais le monde dans lequel nous vivons n'est pas équivalent aux totalitarismes du 20^e siècle. Il ne s'apparente pas à une expérience aussi limite que celle d'un système qui est en mesure d'administrer des camps de la mort et des goulags. Un équivalent au SS ou au NKVD n'est pas d'actualité dans le monde contemporain. Et il est encore possible de critiquer l'injustice de notre système social sans craindre d'être dénoncé par un cousin et de nous retrouver avec un aller simple vers un camp de rééducation.

Cependant, les phénomènes de massification et de désolation sont des notions qui dépeignent de manière juste des caractéristiques du contexte sociohistorique dans lequel nous nous inscrivons. Et la propagande, comme nous l'avons vu, a simplement pris des formes différentes.

Contrairement aux structures totalitaires du 20^e siècle, l'homogénéisation du social dans le monde contemporain n'est pas un processus qui est centralisé. Au contraire, il est tout à fait décentralisé. Ceci ne change pas le fait que ce processus d'homogénéisation du social est tout de même accompagné d'un processus d'ingénierie linguistique.

Dans ce sens, le meurtre du langage qui avait lieu dans le contexte des mouvements totalitaires a lieu dans le cadre du monde contemporain aussi. La construction de ce langage n'est pas centralisée comme celle des langages totalitaires du 20^e siècle : elle se forme dans des lieux qui n'ont pas nécessairement des liens directs les uns avec les autres, telle une firme de relations publiques, un département de marketing ou simplement dans des réunions d'experts oeuvrant dans des « think tanks ».

L'homogénéisation du langage dans le monde contemporain, tout comme celui des totalitarismes du 20^e siècle, éloigne l'individu d'un langage politique pour l'inscrire davantage dans un langage opérationnel. Le propre du langage opérationnel est qu'il sert à communiquer dans un contexte social particulier mais qu'il n'ouvre pas à un imaginaire politique quelconque. Bref, le langage opérationnel sert à la reproduction simple d'un contexte social quelconque et maintient le corps social dans cette même logique.

Si les langages totalitaires du 20^e siècle étaient en mesure de forclure l'autre, les langages opérationnels du 21^e siècle le font d'une manière plus douce et plus consensuelle. Dans ce sens, le langage du 21^e siècle est un langage essentiellement technique, opérationnel et économiciste. Son expressivité est davantage publicitaire que politique. Et il reproduit de manière simple la démocratie néo-libérale en assurant que TINA, « there is no alternative ».

En fin de compte, la grande distinction entre les langages totalitaires du 20^e siècle et les langages opérationnels du 21^e se joue au niveau de la superfluité de la vie humaine. Les euphémismes bureaucratiques qui sont là pour parler des mises à pied de centaines de travailleurs enlèvent le rapport au drame que ce type de restructuration pourrait avoir sur la vie de ces travailleurs. Ces travailleurs sont considérés comme de simples moyens de production dans une entreprise. Ils peuvent être aussi superflus que de simples machines qui tombent en désuétude. Le niveau de superfluité n'est pas aussi violent que celui des langages totalitaires du 20^e siècle, dans lesquels la valeur de la vie biologique de certains individus était remise en cause.

Mais les risques de dérapage sont énormes lorsque le langage que nous utilisons tend à saisir les réalités du monde en terme d'efficacité opérationnelle. Notre rapport à la guerre, par exemple, n'est plus pensé en terme de pouvoir politique ou de justice sociale. Un des grands arguments quant au fait de continuer ou non une guerre est de savoir si elle est efficace ou pas, si le coût des opérations et les résultats en valent la peine. Mais en terme de coût et d'efficacité, où pouvons-nous situer le drame des vies qui disparaissent dans ces opérations?

Le monde contemporain n'est peut-être pas dans le mal radical, mais il en retient des éléments, ce qui nous permet de penser d'autres êtres humains en simples termes de chiffres et en terme d'efficacité opérationnelle. Notre monde n'est peut-être pas complètement dans la banalité du mal, mais la prise de distance critique est certainement difficile. Et notre langage n'est peut-être pas totalitaire, mais il est certainement en train de se faire assassiner.

Serions-nous alors aux prises avec une forme de totalitarisme nouvelle? Peut-être serions nous en train de vivre un moment charnière dans lequel un dérapage vers l'abîme totalitaire est encore une fois possible. Dans un cas comme dans l'autre, il est nécessaire pour nous d'être vigilant et lucide sur notre contexte sociohistorique.

Nous avons cherché tout au long de ce mémoire à démystifier le meurtre du langage. Il était important pour nous de regarder dans les yeux cette Bête qui aurait commis ce crime des plus ignobles et des plus répréhensibles. Une des raisons éthiques qui a sous-tendu cette enquête fut cette volonté de rétablir le lien évident qui existe entre politique et langage. Un meurtre du langage est nécessairement un meurtre du politique.

À ce point-ci, avec l'achèvement de la lecture de ces pages, le lecteur aura compris que sur le plan épistémologique, l'auteur de ce mémoire s'inspire fortement de la pensée arendtienne.

Ce positionnement épistémologique n'est pas de l'ordre du hasard. Nous avons établi dès les premières pages de ce voyage infernal que notre démarche était mue par une constatation navrante : l'imaginaire politique tend à quitter le monde contemporain et ceci se reflète dans le langage vernaculaire qui nous lie les uns aux autres et qui nous lie au monde.

Ce choix de méthode, qui consistait à effectuer un retour vers les totalitarismes du 20^e siècle et leurs tentatives de tuer le langage, fut justifié surtout par la considération que dans le cadre de la modernité, les totalitarismes furent des manifestations de formes sociétales particulièrement antipolitiques.

Il fut donc question pour nous de vérifier s'il y avait un lien à faire entre un meurtre du langage dans un contexte totalitaire qui cherchait à laisser la place à un langage totalitaire et ce que nous vivons actuellement dans le monde contemporain, qui tend aussi à quitter le politique.

Le choix d'ordre épistémologique qui a lié intimement notre travail à la pensée d'Hannah Arendt était donc justifié par le fait que sur le plan éthique, l'oeuvre de cette dernière a été produite dans le but avoué de redonner de la dignité à la pensée politique et au politique.

Si le politique renvoie au vivre-ensemble et que la communication renvoie à la mise en commun du symbolique par laquelle un partage peut être effectué, comment se fait-il que le langage qui se déploie dans le monde contemporain puisse sortir l'homme d'un imaginaire politique? Autrement dit, si le lien entre langage et politique est intime et si nous ne vivons pas dans un contexte ressemblant aux totalitarismes du 20^e siècle mais que le politique tend à disparaître de notre

langage, nous sommes forcés de nous poser la question suivante : où nous situons-nous en ce moment par rapport au monde et par rapport au langage ?

Nous avons soutenu le fait que les langages totalitaires du 20^e siècle s'opéraient sur l'imaginaire politique par le biais de la forclusion de l'Autre. Ces langages se multipliaient grâce à l'usage de la propagande. Dans le monde contemporain, la propagande a pris des formes tout autres et le langage opérationnel est quelque chose de distinct des langages totalitaires telle la LTI. Mais il reste que la forclusion de l'autre est quelque chose d'applicable au langage opérationnel postmoderne. Le langage opérationnel n'est pas quelque chose qui ouvre à autre chose : il est plutôt autoréférentiel, autopoïétique et sert en soit à valider la domination postmoderne en gardant le social dans une mêmété fermée.

Ceci nous mène donc encore une fois à la question du mal, qui est ce lieu inconfortable à partir duquel nous avons commencé cette enquête sur le meurtre du langage. Ceci nous ramène aussi à cette obsession que nous avons de voir les traits faciaux de la Bête que nous considérons être l'incarnation du mal.

Et quelle surprise désagréable ce fut que de découvrir que le visage de cette Bête qui rôde au fond de l'abîme et qui fut responsable du meurtre du langage a été le même que le nôtre ! La Bête, nous l'espérions, devait désigner l'ennemi que nous pourrions accuser de tous les crimes possibles. Mais cette découverte désagréable nous rappellera une considération fondamentale en terme de philosophie politique : la question du mal n'est pas de l'ordre de l'autre, mais bien du même, et c'est pour cette même raison qu'il est nécessaire de la considérer dans nos préoccupations politiques.

Bref, le questionnement politique qui doit fonder toute démarche de pensée politique doit débiter avec un questionnement bien simple, mais essentiel : que faire avec le mal qui fait partie de nous en tant que civilisation ?

Le propre du langage totalitaire est de chercher à évacuer les mots qui s'inscrivent dans un champ sémantique expressif et politique par un processus de forclusion. Cette même caractéristique est valide pour les langages opérationnels postmodernes. Cela dit, cette difficulté de penser le mal que nous pourrions faire en tant que civilisation à cause de ces horizons linguistiques restreints nous empêche également de penser de manière lucide le politique.

Dans la sphère académique, cette difficulté ou ce refus de penser l'autre dans un langage politique mène à des désastres sur le plan de la pensée politique. Des doctrines et des pensées politiques qui sont antipolitiques, aussi paradoxal que cela puisse sembler, émergent dans la sphère académique. Un premier exemple qui nous vient à l'esprit en ce qui concerne l'antipolitique dans la pensée politique contemporaine est « Le choc des civilisations »¹⁶⁶ de Samuel Huntington, livre dans lequel l'auteur postule que notre monde, qui est un monde post Guerre froide, ne peut être compris qu'avec la reconnaissance qu'il y a 7 ou 8 civilisations qui vont éventuellement s'affronter dans une série de conflits de tous contre tous. Les réflexions de Huntington sont antipolitiques parce qu'elles réduisent la politique internationale à une confrontation généralisée au lieu de chercher à penser le vivre-ensemble : Huntington est plutôt dans le paradigme de la destruction de l'altérité. Le théoricien politique à qui on oppose habituellement la pensée de Huntington est Francis Fukuyama qui, bien sûr, est l'auteur de « La fin de l'Histoire et le dernier homme »¹⁶⁷. L'hypothèse que Fukuyama soutient dans cet essai est que nous avons atteint la fin du mouvement sociohistorique et que la démocratie néo-libérale est le summum du développement du progrès humainement possible. Si on oppose Fukuyama à Huntington, il reste que la pensée fukuyamienne est tout de même quelque chose de fondamentalement antipolitique parce qu'elle tend à fermer toute possibilité d'ouverture à l'utopie. Bref, il est encore question d'une fermeture à l'autre, mais d'une autre manière. Plus à « gauche », il y a les hypothèses défendues par Michael Hardt et Toni Negri dans « Empire »¹⁶⁸, dans lequel ces auteurs défendent une thèse de résistance au capitalisme globalisant, mais une résistance qui est fondamentalement ancrée dans l'immanence et qui rejette toute forme de transcendance. Ceci est aussi antipolitique que les deux autres courants de pensée parce que toute forme de pensée politique doit se tourner vers une idéalité ou une transcendance quelconque. Et nous ne nous sommes pas encore attardés sur des penseurs profondément nihilistes qui prônent le désespoir comme tâche politique¹⁶⁹.

Si même dans la sphère de la pensée politique, le langage tend à être utilisé de manière opérationnelle dans le monde contemporain, qu'il tend à être utilisé pour proposer des solutions immanentes, concrètes et performantes, peu importe la tendance politique de laquelle elle se réclame, nous pouvons concevoir que l'univers linguistique contemporain s'inscrit bel et bien dans ce que nous pourrions appeler l'immédiat.

¹⁶⁶ Huntington, Samuel, *Le choc des civilisations*, Odile-Jacob, Paris, 2000, 547 p.

¹⁶⁷ Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 452 p.

¹⁶⁸ Hardt, Michael, et Negri, Antonio, *Empire*, Exils, Paris, 2000, 571 p.

¹⁶⁹ Olivier, Lawrence, *Contre l'espoir comme tâche politique*, Liber, Montréal, 2004, 247 p.

Et dans l'immédiat, il n'y a pas de Bien et il n'y a pas de Mal. Il n'y a que ce qui est. Ceci ne change pas pour autant le fait qu'objectivement, la vie humaine continue à être mutilée par le système.

Dans l'immédiat, il n'y a pas, non plus, de place pour espérer voir quelque chose d'autre survenir. Mais s'il est difficile de penser un monde autre, il n'est pas pour autant impossible de le faire.

Ce n'est pas un hasard si la voie du désespoir et du nihilisme se présente de plus en plus comme une alternative viable à l'idée d'accepter l'ordre établi et le statu quo qu'il représente. Le langage dans lequel nous nous inscrivons ne tend pas à nous donner plusieurs options.

Si nous pouvons affirmer que le meurtre du langage peut laisser place à des langages totalitaires ou des langages opérationnels, nous pouvons affirmer en retour que les langages poétiques, littéraires, politiques, philosophiques et théoriques, quant à eux, peuvent établir un rapport hétérogène au monde. Ces derniers peuvent effectuer un lien entre l'individu et la beauté du monde. Ces derniers peuvent nourrir la sensibilité individuelle d'un sentiment que nous pouvons qualifier d'amour pour le monde. Ces langages ouvrent à l'autre et à un monde de possibilités conceptuelles élargies.

Dans cette perspective, une des grandes responsabilités politiques du professeur universitaire est de transmettre son amour pour le monde et pour la culture, ainsi que sa sensibilité à la beauté de ces derniers. Son amour pour la langue doit aussi transparaitre dans ce processus de transmission parce que l'amour de la langue est intimement liée à l'amour du monde.

L'étudiant qui deviendra lui-même un professeur, ou au moins quelqu'un qui transmettra ce vocabulaire, a aussi pour responsabilité de transmettre ce vocabulaire et cette vision du monde.

Et par-dessus tout, celui qui transmet ce vocabulaire riche et sa vision du monde ne doit pas succomber au désespoir. Parce qu'au bout du compte, le professeur du désespoir est aussi responsable du maintien dans l'immédiat que ceux qui refusent la pensée politique dans ce monde.

La Bête qui cherche à assassiner le langage n'est donc pas une créature diabolique extérieure à nous, mais bien une partie de ce que nous sommes. Cette partie se manifeste lorsque nous ne nous tournons plus vers l'avenir et que le futur nous tombe dessus comme une fatalité inévitable. À partir du moment où notre conception du temps se limite à l'immédiat, nous pouvons honnêtement nous demander pourquoi nous devons penser l'éthique et pourquoi nous devons imposer des limites à nos désirs. La Bête l'emporte alors sur notre âme ainsi que sur notre univers linguistique lorsque, en tant que civilisation, nous prenons la voie facile de nous laisser emporter par le temps et de suivre les choses telles qu'elles sont en abandonnant toute idéalité ou, pire encore, en abandonnant tout espoir.

Nous terminerons donc ce mémoire en nous positionnant clairement contre le désespoir et la complaisance face à la destruction du monde et du langage. Nous avons, dans ce mémoire, présenté l'importance et la fragilité du langage. Nous avons aussi souligné les conséquences pernicieuses du meurtre de ce dernier. Mais il faut tout de même conclure que le travail théorique en sciences humaines et en philosophie concernant le lien entre langage et politique est loin d'être clos. Nous espérons dès lors que la théorie et la philosophie se préoccuperont de questions politiques urgentes, tels que le totalitarisme, le langage et le politique. La théorie et la philosophie, après tout, ont tout le potentiel de tendre vers une compréhension accrue de la place de l'humain dans le monde et dans le langage. Et qui sait? Peut-être cette compréhension pourrait-elle contribuer à sauver le monde?

Bibliographie

- Adorno, Theodor et Horkheimer, Max, *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974, 281 p.
- Agamben, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Payot, Paris, 2006, 193 p.
- Améry, Jean, *Par-delà le crime et le châtement - Essai pour surmonter l'insurmontable*, Actes Sud, Arles, 1995, 209 p.
- Arendt, Hannah, *La tradition cachée*, Christian Bourgois Éditeur, Breteuil sur Iton, 1987, 256 p.
- Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1994, 406 p.
- Arendt, Hannah, *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, 349 p.
- Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, 249 p.
- Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, Saint-Armand, 380 p.
- Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarismes, suivi de Eichmann à Jérusalem*, Quarto Gallimard, Manchecourt, 2002, 1624 p.
- Arendt, Hannah, *Considérations morales*, Payot, Paris, 1996, 73 p.
- Arendt, Hannah, *The life of the mind*, Harcourt, New York, 1978, 521 p.
- Arendt, Hannah, *The Portable Hannah Arendt*, Penguin, Londres, 2000, 480 p.
- Barthes, Roland, *Introduction à l'analyse structurale du récit*, in *Communications*, 8, Éditions du Seuil, Saint Armand, 1981, pp. 7-33
- Bernays, Edward, *Propaganda : comment manipuler l'opinion en démocratie*, Lux, Montréal, 2008, 130 p.
- Benjamin, Walter, *Oeuvres*, tome 1, Gallimard, Paris, 2000, 400 p.
- Benjamin, Walter, *Oeuvres*, tome 2, Gallimard, Paris, 2000, 459 p.
- Benjamin, Walter, *Oeuvres*, tome 3, Gallimard, Paris, 2000, 479 p.
- Bernstein, Richard J., *Did Hannah Arendt change her mind? From radical evil to the banality of evil* in collectif, May, Larry et Kohn, Jerome (dir.), *Hannah Arendt twenty years later*, The MIT Press, Cambridge, 1996, p. 127-144
- Bonny, Yves, *Postmodernisme et postmodernité : Deux lectures opposées de la fin de la nation* in *Controverses*, n° 3, octobre 2006, Éditions de l'Éclat. Paris, p. 135-151.
- Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Les éditions de minuit, Paris, 1974, 186 p.

De Facendis, Dario, *Hannah Arendt et le mal*, in collectif, in Dagenais, Daniel (dir.). *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*. Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas, 2003, pp. 52-102

De Tocqueville, Alexis, *De la démocratie en Amérique 2*, GF Flammarion, Paris, 1981, 408 p.

Dewitte, Jacques, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit : Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Essai Michalon, Paris, 2007, 263 p.

Durkheim, Émile, *Le suicide*, Presses universitaires de France, Paris, 1981, 464 p.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Les Presses universitaires de France, Paris, 1968, 647 p.

Ellul, Jacques. *Propagandes*. Economica, Paris, 1990, 364 p.

Emmanuel, François, *La question humaine*, Récit Stock, Paris, 2002, 106 p.

Faye, Jean-Pierre, *Le langage meurtrier*, Hermann, Paris, 1996, 290 p.

Faye, Jean-Pierre, *Introduction aux langages totalitaires ; théorie et transformation du récit*, Hermann, Paris, 2003, 163 p.

Freitag, Michel, *L'oubli de la société : pour une théorie critique de la postmodernité*, Les Presses de l'université Laval, Saint-Nicolas, 2002, 433 p.

Freitag, Michel, «Discours idéologiques et langage totalitaire. Quelques considérations actuelles sur le fascisme et son idéologie» in *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXI, no. 65, 1983, pp.199-237.

Freitag, Michel, *Notes pour une sociologie de l'art*, in *Sociologie de l'art*, numéro 4, Bruxelles, 1991, p. 33-62.

Freitag, Michel, *Dialectique et Société, vol. 2. Culture, pouvoir et contrôle: les modes de reproduction formels de la société*, Saint-Martin, Montréal, 1986, 439 p.

Freitag, Michel, *Le naufrage de l'université*, Montréal, Nota Bene, 1998, 362 p.

Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 452 p.

Golomstock, Igor, *L'art totalitaire*, Éditions Carré, Paris, 1991, 342 p.

Habermas, Jürgen, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 1997. 324 p.

Hardt, Michael et Negri, Antonio, *Empire*, Exils, Paris, 2000, 571 p.

Hentsch, Thierry, *Introduction aux fondements du politique*, Presses de l'université du Québec, Saint-Nicolas, 2002, 114 p.

Hentsch, Thierry, *Raconter et mourir : Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Les presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2002, 416 p.

Hitler, Adolf. *Mein Kampf*, The Riverside Press Cambridge, USA, 1943, 694 p.

Hobsbawn, Eric J., *L'âge des extrêmes : Histoire du court XXe siècle*, Éditions complexe, Bruxelles, 2003, 810 p.

Huntington, Samuel, *Le choc des civilisations*, Odile-Jacob, Paris, 2000, 547 p.

Jackson, Shirley. *La loterie*, Librairie des Champs-Élysées, Paris, 1980, 273 p.

King, David, *Le commissaire disparaît : la falsification des photographies et des oeuvres d'art dans la russie de Staline*, Calmann-Lévy, Paris, 2005, 192 p.

Klemperer, Victor. *LTI, la langue du IIIe Reich*. Albin Michel, Paris, 2002, 373 p.

Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil, Saint-Armand Montrond, 1986, 365 p.

Le Goff, Jean-Pierre, *La démocratie post-totalitaire*, La Découverte, Paris, 2002, 203 p.

Levi, Primo, *Si c'est un homme*, Pocket Julliard, Paris, 1987, 315 p.

Marcuse, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Éditions de minuit, Paris, 1968, 312 p.

Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Le livre de poche, Paris, 1983, 410 p.

Nietzsche, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, GP Flammarion, Manchecourt, 2000, 385 p.

Nietzsche, Friedrich, *Considérations inactuelles 3 et 4*, Gallimard, Paris, 1990, 204 p.

Olivier, Lawrence, *Contre l'espoir comme tâche politique*, Liber, Montréal, 2004, 247 p.

Orwell, George, *1984*, Gallimard, Paris, 1950, 439 p.

Orwell, George, *Essays*, Everyman's library, New York, 2002, 1369 p.

Pasolini, Pier Paolo, *Écrits corsaires*, Flammarion, Paris, 1976, 281 p.

Poerksen, Uwe, *Plastic Words: The Tyranny Of A Modular Language*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995, 116 p.

Reimann, Viktor, *Joseph Goebbels*, Flammarion, Paris, 1973, 379 p.

Richard, Lionel, *Le nazisme et la culture*, Éditions complexe, 1988, 369 p.

Ricoeur, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Éditions du Seuil, Paris, 411 p.

Salmon, Christian, *Verbicide*, Climats, Paris, 2005, 164 p.

Salmon, Christian, *Storytelling*, La découverte, Paris, 2007, 239 p.

Schmitt, Carl, *La Notion de politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, 332 p.

Semprun, Jaime, *Défense et illustration de la novlangue française*, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, Paris, 2005, 90 p.

Sophocle, *Antigone*, GF Flammarion, Paris, 1999, 203 p.

Steiner, George, *Language and silence: Essays 1958-1966*, Faber and Faber, London, 1967, 454 p.

Thom, Françoise, *La Langue de bois*, Commentaire Julliard, Paris, 1987, 221 p.

Weil, Simone, *Oeuvres*, Quarto Galliamrd, Manchecourt, 1999, 1288 p.

Weil, Simon, *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris, 1991, 275 p.

Whorf, Benjamin Lee. *Language, thought and reality*. The MIT Press, Boston, 1956, 290 p.

Wilde, Oscar, *Aphorismes*, Mille et une nuits, Barcelone, 1995, 102 p.

Žižek, Slavoj, *How to read Lacan*, Granta Books, London, 2006, 132 p.

Site web

<http://www.historyplace.com/>

Filmographie

Curtis, Adam, *The Centrury of the self, premier episode*, 2002

Neumann, Stan, *La langue ne ment pas*, 2003